

近世東아시아에있어서의 朱子学과 李退溪 國際学術会議(1977. 5. 27－31)

退溪學報

第十四輯 〈通卷第十四卷〉 一九七七年 七月二十日 發行



〈編輯委員會〉

退溪學研究院

退溪學報 <第十四輯>

目 次



卷頭辭

戰後 三十五年을 지나면서 東아시아 文化圈의 傳統的인 普遍思想、朱子學에 대한 再評價가 시작되었다。 西歐中心의 價値觀이 支配的이던 지난 三十餘年間、東아시아 各國에서는 反傳統的近代化의 方式으로 朱子學硏究 不在狀態가 계속되어 왔다。

그러나 西歐的 價値觀이 全地表上의 唯一한 普遍的 價値基準이 아니며 지난날 東아시아에서 普遍的 文化理念이었던 朱子學의 復興이 꾸준히 논의되어 왔다。 그 朱子學 再興運動이 中國大陸에서가 아니고 韓國의 退溪學을 통해서 展開된 것은 결코 偶然한 事件이 아니다。 그리고 우리나라의 退溪學硏究院과 日本李退溪硏究會의 共同 努力으로 韓·中·日·美 四國의 退溪學硏究 國際學術會議를 통해서 朱子學의 再評價와 復興이 確認된 것이다。 우리나라로서는 우리나라가 낳은 思想家 한 분의 빛나는 爲學精神 아래 韓·中·日·美 碩學들을 한 자리에 모시고 學問의 饗宴을 베풀 수 있었던 것은 온 국민이 同賀할 바라고 해도 過言이 아니다。

退溪學의 國際化는 이미 一九七六年 五月 韓·中·日 碩學들이 참가한 退溪思想硏究 國際學術大會가 慶北 大邱에서 열렸었고、다시 一年 후 日本 東京都에서 「近世 東아시아에 있어서의 朱子學과 李退溪」國際學術會議가 一九七七年 五月 韓·中·日·美의 四個國 碩學의 참가로 盛大히 개최되어 朱子學、退溪學 硏究의 國際的 成果가 또 하나의 큰 열매를 맺은 것이다。 앞으로 一九七八年、一九七九年 年例行事로 自由中國、美國 등지에서 退溪學 國際會議가

꾸준히 續開되어 名實共히 退溪學研究의 國際化가 進展될 것을 믿어 의심치 않는다。

이번 東京會議만 하더라도 美國 東洋學의 權威、드・바리博士가「歐美에 있어서의 新儒學研究의 現狀과 將來」란 論文으로 基調講演을 행했고 韓國側에서는 韓明洙博士의 基調講演「理氣哲學과 李退溪의 世界觀」、中國側에서는 何佑森先生의 基調講演「朱子學與近世思想」、日本側에서는 日本李退溪研究會長 阿部吉雄博士의 基調講演「李退溪의 史的 地位와 日本儒學과의 異質性」등에서 풍성한 退溪學 研究成果가 제시되었다。특히 阿部博士는 基調講演에서 日本 近世儒學의 思想的 基礎에 退溪思想을 확고히 位置시키고、先生을「朱子以後의 一人」「第二의 王仁」으로 높이 評價했다。阿部博士는「나는 李退溪를 第二의 王仁이라 할 커다란 功績을 남긴 人物로 評價한다。이를 요약하면 李退溪는 朝鮮儒學史上의 泰山・北斗임과 동시에 東아시아 儒學史上에서 보아 道學中興의 祖、道義哲學東漸史上의 第一面을 장식하는 人物이고、日本 文化史에서 보면 第二의 王仁으로 位置시킨다」라고 강조해서 滿場의 共感을 불러 일으켰다。會議參加論文들은 退溪學의 學的 偉大性을 모두 높이 評價했다。그러나 朱子學 受容過程에서 三國의 相違性에 관해서는 약간 의견이 엇갈렸다。그 중 주목을 끈 대목은 清朝가 滅亡할 때 단 한사람도 殉國한 이가 없었다는 점에 주목하고 韓國에서는「李朝의 朱子學界에는 李退溪・李栗谷 같은 大儒가 나타났으나 朋黨싸움을 되풀이 해서 國力의 쇠퇴를 가져왔다。日・韓併合 때 義兵을 일으켜 殉國한 이가 이 學派에서 적지 않게 나타났으나、國力培養의 基本이 되지 못했다」고 풀이하는 반면「日本의 경우에는 幕藩體制의 安定化에 寄與하고 三百年의 平和를 계속하는 한편 明治維新의 思想的 一大 原動力이 된 國力의 發展에 크게 기여했다」고 주장했다。朱子學의 韓・中・日 三國의 受容의 相違點에 대한 이와 같은 日本側 史觀

에는 보다 깊이 硏究해 보아야 할 問題點을 남겼다. 우선 [illegible]氏 이래 [illegible]의 [illegible]運動이 朱子學的 理念에 의해 전개되었다는 것을 지적한 것은 옳은 見解이다. 그러나 韓國史上 朱子學과 黨爭과의 관계에 관한 이와 같은 歷史解釋은 日帝官學者들이 日帝植民史觀을 위한 그 曲된 史觀이며, 특히 朱子學과 관련시켜 李朝時代를 黨爭史的으로 規定하는 것도 문제가 있다. 四七論辨에서 보는 바와 같이 學問上의 討論은 「피투성이의 싸움」이 된 일이 없고, 政治的 紛爭과 性理學上의 討論은 區別되어야 한다고 우리는 본다. 어떤 나라에나 黨爭과 같은 政治過程이 있으며 그것은 日本이나 中國에서도 그 例外는 아니라고 보기 때문에, 日帝官學史觀의 所産인 「黨爭」개념자체를 버릴 때가 온 것이다. 우리는 한 王朝의 滅亡原因은 朱子學에 돌리는 史觀에서 벗어나야 할 것이다. 그러나 이와 같은 問題點이 드러나 앞으로의 硏究를 위한 실마리를 풍부하게 내놓은 것도 이 會議의 더욱 뜻깊은 성과라고 할 수 있다. 이 會議가 東아시아 思想史上 朱子學의 役割에 대한 낡은 史觀을 극복하는 契機가 될 것을 기대한다.

이번 學術會議에서 韓·中·日·美 碩學들이 朱子學, 退溪學의 主題아래 우리 文化圈의 思想的 傳統을 再確認한 것은 국제적으로 큰 의의가 있으며, 自己文化圈의 뚜렷한 文化原理와 世界觀을 가진 東아시아 文化圈의 世界史的 存在를 確認한 點이 이 會議의 가장 큰 성과로서 봐도 무방할 것이다.

〈隨想〉

「朱子學과 李退溪」 國際學術會議紀行

柳 正 東

五月 二十七日

〈下午 三時 一〇分 出航, 맑음〉

처음이 아니라고는 하지만서도 出國까지의 숨가쁜 수속절차에 시달려 정작 비행기에 몸을 실어 金浦上空에 두둥실 뜨고 보니 안도를 지나 허탈마저 느끼게 된다。 正常의 높이와 方向을 바로잡아 조용해진 잠보機 속에서 安全벨트를 푸는 나의 머리 속에는 붐비던 金浦空港의 混雜相의 殘影으로 가득 차서 乘客들이 安座한 機內의 분위기와는 좋은 대조를 이룬다。 모든 外國人士들이 韓國의 숨결을 實感한다는 곳, 金浦。 붐비는 가운데 나를 위하여 餞送나온 분들 고마웠고 搭乘을 서둘러 出發人事마저 제대로 못나눈 未安感을 금할 수 없었다。 스튜아디스가 나누어 주는 음료수(맥주)로 목을 축이고 나니 이제 正常脈搏을 되찾은 듯 싶었다。 눈을 지그시 감고 잠시 생각에 잠긴다。 많은 學友들이 따뜻한 父母任의 환송을 받으면서 海州驛을 떠날 때 어머님이 손에 쥐어 준 旅費 一〇원을 품고 쓸쓸하게 東京을 向하던 高普時節이 떠오른다。 關釜連絡船의 威容에 놀랐던 일, 下關서 바나나로 배를 채우던 일, 세도나이카이의 佳景, 秀麗한 富士山, 日本文化의 故鄕인 京都, 奈良公園에 모여드는 사슴들, 日光의 화창한 東照宮, 中禪寺湖, 華嚴폭포 등이 차례로 스쳐간다。 지금은 얼마나 변했을까를 占치면서 食事를 받았다。 流水無情이라더니 四〇年前의 紅顔學童이 四〇年後 頒白教授로 變하였으며, 나라를 잃고 旅行했던 그 時節이 나라를 찾은 오늘의 登程으로 바뀌게 되어 萬感이 交交錯綜하는 가운데 羽田空港에 着陸하였다。 五時 二〇分。 李東俊院長께서 出迎해 주셔서 반가웠고 渡部教授를 비롯하여 日本李退溪研究會員 諸位의 歡迎이 고마웠다。 豫定된 저녁의 歡迎리셉숀이 있었다。 延着되어 中途入場이 未安스러웠다。 音樂과 餘興을 겻들인 食事가 進行되었고 八時頃에 끝마치어 各室로 引導, 旅裝을 풀었다。

第一日 會議

〈五月二十八日, 맑음, 六시 起床〉

疲勞도 거뜬히 回復, 토스트로 간단히 아침 食事를 마치다。 午前中에는 開會式과 基調講演이 있었다。 開會式上에서의 安岡正篤氏의 式辭를 代讀하였다。 有朋이 自遠方來라던가 以友輔仁이라던가, 또는 周雖舊邦이나 其

命이 維新이라는 句節을 引用하면서 오늘의 文運을 來日의 仁으로 展望하는 要旨로 우리를 鼓舞시켜 주었다.

基調講演에서 韓明洙敎授는 『理氣哲學과 李退溪의 世界觀』이란 題로 退溪先生이 가지는 論理를 高調하였고, 何佑森敎授(中國)는 『朱子學과 近世思想』이란 題下에 朱子學의 長點을 높이는데 힘썼다. 드·바리(美國) 敎授는 美國에서의 新儒學硏究의 動向을 紹介하고 儒敎가 지니는 人道主義的인 點을 特別히 强調하였으며, 阿部吉雄博士는 『李退溪의 史的 地位와 日本儒學과의 異質性』이란 演題로서 日本儒學을 韓、中에 比較하여 差異點을 熱演해 주었다。

점심食事는 在日居留民團에서 招待해 주었다。 勝共意志가 確固하고 日本을 爲始해서 外國에 協力을 懇請하는 團長의 熱辯에 國力培養의 切實性을 남모르게 自省하기도 하였다。

午後의 各分科發表會에는 A班에서 岡田武彦氏(日本:題、朱子學과 現代) 柳承國敎授(題、李退溪의 哲學思想과 現代文明) 蔡茂松敎授(中國:題、朱子學과 李退溪)의 發表가 있었고、夕食은 韓國硏究院에서 招待해 주었다。 사라다를 곁들인 異國의 비프스테도 一味였다。 同宿 李敎授의 코고는 소리도 아랑곳 없이 포근히 잠잘 수 있는 寢台가 편해서 좋았다。

第二日 會議

〈五月二十九日、맑음、六時 起床〉

午前에는 各分科로 發表會가 繼續되었다。 B班을 擇하였다。 四名의 演士가 發表해 주었다。 山崎道夫敎授(題、退溪와 栗谷의 出處觀)와 松戶光夫氏(題、李退溪와 上總道學)의 發表는 異彩로웠고、黃錦鋐敎授(中國:題、朱子와 退溪의 涵養實踐的 工夫)와 宋兢燮敎授(韓國:題、李退溪哲學에 있어서 理氣不可分의 意味)는 退溪先生의 理氣論理와 實踐論理의 側面에서 各各 力點을 發見할 수가 있었다。 特別히 山崎敎授의 退溪와 栗谷의 出處觀에 대해서는 國內에서도 흔히 兩先生의 思想 優劣을 輕率하게 批判하는 誤謬를 犯하는 傾向에、이토록 操心하게 正論을 다루어 가는 點을 讚歎하게 되었고 또한 松戶氏의 上總道學紹介에서는 該地方에서의 退溪先生에 對한 尊慕之心에 또한 깊은 感銘을 禁할 수가 없었다。

점심에는 湯島聖堂을 찾았다。 寫眞으로 밖에 보지 못했던 聖堂의 모습을 눈앞에 보니 感慨無量하다。 韓國의 成均館內의 五百樹齡의 銀杏을 생각하면서 尋訪했건만、뜻밖에도 銀杏이 아닌 楷樹의 威容에 놀랐다。 孔子廟에 있는 楷樹의 씨앗을 白澤博士가 가져다 심은 것이라고 한다。 端正하게 쓰는 글씨를 楷字라고 하는 까닭이 이 나무의 모습에 由來한다는 것이다。 聖域의 模規나 形態는 日本의 特徵을 亦是 보여주고 있었다。 孔子

의 銅像이 있어 銅像으로서 처음 보는 聖像이라 눈길이 좀처럼 떨어지지 않았다。林羅山의 創建에 비롯된 이 聖堂이 德川幕府의 生命을 創造해 냈고 明治維新의 基盤을 生產해 준 文化的인 母胎라는 것을 생각해 볼 때 이 聖域은 凡然하게 보이지 않았다。同時에 여기서 솟아나고 成長하고 이어져온 日本文化가 오늘날 어떻게 生動하고 있는가가 궁금해 지기도 했다。

大成殿에 參拜한 뒤 팔고 있는 册子 몇 권을 사가지고서 笹川會館會議室로 돌아왔다。

午後 四時에 閉會式이 있었다。參加한 四個國의 國旗 앞에서 紀念撮影을 하였고 저녁에는 호텔 東京에서 岸信介、石井光次郎 兩氏의 招待가 있었다。日本의 많은 人士들과 談笑를 나눌 수 있는 좋은 機會이기도 하였다。弟子인 林君이 맞아주었다。留學온지 相當히 오래나 刻苦 끝에 이제 學位를 마치고 繼續 硏學中이며 조촐한 新婚生活 분위기를 펼쳐놓는 가운데 밤이 깊어가는 줄 모르고 一杯酒 기우려가면서 異國과 故鄕의 이야기로 꽃을 피웠다。不屈의 意志와 늦게나마 얻어진 成果가 대견스러웠다。

子正이 가까와서야 宿所에 돌아와서 沐浴을 하고 잠자리에 들었다。

第三日 〈五月三十日、맑음、起床 七時〉

學術會議를 마치고 하루의 觀光을 마련해 준 날이다。어렸던 時節의 記憶을 되새기면서 日光으로 向하였다。

一行은 輕裝으로 一台의 觀光버스에 乘車、案內孃의 상냥한 說明을 들으면서 複雜한 都內街路를 헤쳐나가기 始作하였다。連三日을 日本 心臟部의 晝景에 臨하지 못했던 것을 오늘서야 接하게 된 것이다。모습에 比해서 좁은 路幅을 上下、左右로 누벼간다。市內電鐵이 빌딩사이를 구비돌고 數層으로 된 道路의 上、中、下를 各種 車輛이 숨가쁘게 달린다。솟은 建物들、흐르는 人波、요란한 騷音 속을、우리를 태운 버스는 郊外로 빠져나가기를 힘겨워 한다。한 마디로 숨막히는 都市의 脈搏이다。郊外의 [illegible] 찾아서 暫時라도 安閑을 求하게 되는 心情이 짐작될만 하다。時間餘를 신음하면서 都心을 빠져나가는데 겨우 成功、그제서야 새로 擴張中인 高速道路에 접어들었다。沿邊에 펼쳐지는 農村風景、田園모습들、戰後의 復興、急速度의 經濟成長、알려져 있는 바와 같은 그들이 누리는 經濟的인 豐饒를 皮相的으로나마 實感할 수 있었다。어느 고장이었던지 잘 모르겠으나 그 地方에 얽힌 『이루어지지 못할 사랑』의 傳說을 들려 주는 案內孃의 풀이에 한참 追憶이 되살아 났다。

어린 學窓時節에 멋도 모르고 부르던 노래를 案內하는 아가씨가 부드러운 音聲으로 들려주어 一行의 客愁를 간태준다。『おれは かはらの かれすずき おなじ おまえも かれすずき どう

せふたりはこのよでは 花の咲かない かれすすき…』 뜻도 모르고 따라부르던 少年時節의 哀傷도 一笑를 禁禁이지만 當時와 現今의 日本文化의 隔差가 想像되기도 하였다. 中間의 休憩所에서 茶를 나누고 계속 달려서 日光에 도착하였다.

金谷호텔서 점심을 들었다. 中禪寺湖의 產物이라는 물고기튀김도 먹을만 하였다. 年間 一,二〇〇萬이라는 日光觀客이 모이고 헤어진다니 놀라운 數字이다.

찬란한 東照宮이 이미 落日의 夕陽인 탓인지 나의 지난날의 感性보다는 鈍化된 모양이다. 그 規模와 設計, 그리고 섬세한 彫刻과 色彩… 이러한 榮華를 누렸던 當事者들의 裏面에 貧困에 處했던 人生들이 얼마나 있었을까하는 생각이 들어 얼른 『民淚落時에 燭淚落』이라 읊은 李道令의 한 句節이 聯想되기도 하였다. 푸른 숲 속에 原色 威容은 一大壯觀이 아닐 수 없다.

慨스러운 것은 때마침 修理中이라서 朝鮮鐘의 모습을 보지못한 일이다. 다만 本殿堂의 鐘銘文을 文獻을 빌려서 보았을 뿐이다. 事務員의 親切한 案內로 총총 境內를 두루 살피고 歸路에 올랐다. 온길 『いろは坂』을 구비돌며 저녁 어두움이 깔리는 高速路를 달리면서 東京으로 되돌아왔다. 좀 저물어 疲勞를 느끼면서 主催側의 저녁招待에 臨하였다. 이미 觀光에 參席하지 않은 채 떠나간 參會教授도 있어서 全員은 아니었고 主로 韓國側學者들이었으나 終始 和氣어린 모임이었다. 弟子인 吳君이 집으로 招待해 주어서 그가 渡日後 만난 일도 書信往來도 없었던 차에 반가이 이야기를 나눌 기회를 얻었다. 駐日韓國大使館에 근무하면서 한편으로 專攻한 儒學工夫를 게을리 하지 않고 있는 모습이 또한 믿음직하기도 하였다. 在學時節 講義室에서 만나던 吳君의 모습과는 顯著하게 어른스러워 졌음을 느끼면서 그만큼 自身의 歲月이 갔음을 實感하게 된다. 吳君의 마이 주수 만난 나의 모습에 머리의 黑白이 반반이라는 點이 난 나겠다는 것이다. 그럴 수 밖에 天倫歲月 人情難하지만 歲歲年年 人不同임을 어찌하랴. 夜深에 師弟會遇는 學問이야기, 人生이야기, 주고 받는 술잔으로 깊어가는 줄을 몰랐다. 安教授同席했으나 먼저 出發한 柳教授가 없어서 아쉬웠다. 子正이 다 되어서 호텔로 돌아왔다.

第四日 〈六月一日, 맑음, 起床 八時〉

一行中 一部는 京都, 奈良, 大阪地方으로 旅行을 떠나게 되어 同宿한 李教授와는 아침에 헤어졌다.

安教授와 함께 上野公園을 찾았다. 王仁博士의 碑를 보자는 것이 目的이었다. 齋殷教授(東古淵西, 史學研究中)를 만나게 되어 近況을 들으면서 점심을 나누었다. 國立美術館에서 때마침 『시리아의 美術展覽會』가 開

催中이라 意外에 閱覽할 機會를 얻었다。

午後에는 書店街를 돌면서 求景을 했고 願했던 『漢易研究』와 十三經索引을 求할 수 있어서 多幸이었다。 넓은 地域을 바삐 다니노라니까 時間이 高價임을 더욱 實感하게 된다。 百貨店 求景을 못한 것이 遺憾이기는 하지만 吉岡教授를 만나서 歡談을 나눌 수 있었던 것은 意外의 收穫이었다。 明日의 歸國을 爲해서 일찌기 호텔로 돌아가서 쉬기로 했다。

第五日 〈六月二日、흐림、起床 六時〉

林君이 일찌기 찾아와서 飛行場까지 餞送을 해 주었다。 아침을 羽田에서 토스트로 나누고 惜別의 人事를 하면서 一〇時 四〇分發 歸路에 올랐다。

흐린 구름 위로 나르니 파란 하늘과 희디 흰 솜구름 사이를 조용하게 나른다。

짜여진 計劃의 行事로 여유없는 時間을 보낸 채 回程하게 됨이 못내 서운했다。 安教授는 처지고 柳教授는 먼저 갔고 機內에 혼자 앉은 回路가 자못 아쉬움과 孤寂의 織造라고나 할까! 조용히 눈을 감고 있었던 學術會議를 생각해 본다。

美國은 新興國이니 姑捨하고라도 韓·中·日의 오늘의 現實을 비교해 본다。 韓·中 兩國의 分斷의 痛恨은 언제인가는 씻어져야 할 것이며 日本의 經濟成長의 獨走는 羨望을 불러 일으키고 있음을 皮膚로 實感한다。 儒教라고 하는 同質文化圈에서 各各 다른 樣相을 現實에서 直觀할 수가 있었다。 中國은 韓國에 儒教文化를 輸出한 宗主國이면서 大陸을 喪失한 채로 台灣서 숨결을 가다듬고 있다。 韓國은 主權을 잃었던 나라요 日本은 主權을 侵害했던 나라이면서 日本은 經濟의 豊饒를 滿喫하고 있고 韓國은 統一未遂의 힘겨운 길을 걷고 있다。

儒教文化가 單純하게 過去의 歷史에 머물른다면 意義가 없겠거니와 한 걸음 나아가서 앞으로의 歷史方向을 가늠해 주는 힘으로서의 寄與가 있어야 할 것으로 생각된다。 여기에 各國이 지니고 있는 眞正한 意味의 儒教文化가 무엇이었던가의 自省이 必要하게 되며、特殊하게 지니고 있는 個別性이 共榮의 方向에서 發揮될 때 孔子의 眞面目이 浮刻될 것으로 믿어진다。 아무리 韓國이 가지는 地下資源이 高貴한 것이라고 할지라도 앞으로의 世界市場을 混亂케 하는 것이라면 그 資源處理는 잘못된 것이라고 할 것이다。 非人道的이기 때문이다。

음료수가 나뉘어졌다。 食事를 주었다。 스튜아디스孃이 어쩌면 六日前 渡日時의 아가씨였다。 점심을 들면서 退溪思想을 이모저모로 생각해 본다。 韓·中·日의 三國이 儒教文化圈으로 成長 되기까지의 [illegible] 실을 [illegible]。 감당해 왔다。 그렇다고는 하지만 從

來 中國으로부터 [illegible] 받는 一方이었고 日本으로부터는 武力으로 當하는 一方이었다고 한다면 過言이라고 할까? 이제 韓國의 儒學精神이 新進學者에 의해서 中國으로 逆輸하게 되고 退溪先生의 學術思想이 日本으로 導入되어 가는 現實에 接할 때 果然 安岡先生의 말씀대로 今番의 大會는 오늘의 同質文運은 내일의 仁으로 特性있게 求心시켜 가는 歷史的 方向에서 큰 意義를 가진 것이요 同時에 退溪先生의 學術이 國際舞台로 擴散되는 디딤돌이 된 點이 뚜렷한 收獲이라고 할 것이다. 議論이 있었던 바와 같이 明年에는 中國에서, 다시 明後年에는 美國에서, 이러한 式으로 漸次 世界化에로의 實現이 順調로울 것을 念願해 본다.

飛行機를 내리니 참으로 이웃 日本은 가까운 느낌이 든다. 뜻밖에 아내와 둘째 녀석의 出迎을 받아 水踰里 집으로 向하였다.

<成均館大學校 敎授>

日本隨感

全 斗 河

지난 五月 下旬 日本 東京에서 열린 『近世 東아세아에 있어서의 朱子學과 李退溪』 國際學術會議에 參加하여 研究論文 『李退溪哲學에 있어서의 理發而氣隨之에 關한 論議』와 이것에 關聯된 『李退溪의 哲學思想의 要諦』라는 또 하나의 英文論文의 要旨를 發表하고 歸國 후 우리나라 『哲學研究會』의 要求로 바로 이 國際的인 모임의 全貌를 報告·講演한 바 있는 筆者가, 五月 二七日에서 六月 五日까지 열흘 동안에 日本을 管窺한 첫 印象들을, 隨感의 體裁로 몇 가지만 記錄해 둘까 한다.

日本은 확실히 景致가 좋은 나라였다. 街道마다, 마을마다, 경우에 따라서는 小都市마다, 곧게 자란 아람들이 삼나무(杉) 樹木들이 密集해서, 곳곳이 그대로 公園같고, 제각기 한폭의 그림 같았으니, 정말 風光明媚한 땅이었다. 그뿐 아니라, 이 고운 風景들을 背景으로 해서 建築樣式이 特異한 純日本집들이 여기저기에 散在했다. 이렇게 아름다운 景觀 가운데서, 무엇보다도, 東照宮이 있는 日光山을 구비구비 돌아서 오르는 由緖 깊은 街道에서 眺望한 山허리에 몇 가닥의 雲霧가 옆으로 비끼던 男體山 및 中禪寺湖를 떠받는 千길 絶壁을 垂直으로 낭떠러지에 쏟아지는 길이 九七·八m, 넓이 七m라는 저 유명한 華嚴폭포는 形言할 수 없는 絶勝이었고 壯觀이었다. 그밖에 奈良公園의 風致, 京都一圓의 情景은 一級의 日本的인 것이었다. 만약에 우리 一行이

富士山、熱海、瀨戶內海를 골고루 보았다면 日本의 自然에 魅了되었을는지도 모를 일이다。그러기에、라프카디오·하안(小泉八雲)이나 德富蘆花가 아닐지라도、뜻 있는 現代 日本사람이라면、누구나、國破山河在의 애뜻한 心境을 억누를 길 없으리라 여겨지기도 했다。

그리고、내가 맞난 日本사람은、거의 다 상냥하고、싹싹하고、單純하고、率直하고、정갈하고、淡白하고、親切했다。그들의 氣質은 그들의 國花인 벚꽃을 닮은 데가 없지 않았다。阿部吉雄先生은 흡사히 우리나라 옛 선비같은 印象을 풍겼으나、宇野精一先生을 비롯하여 山井湧敎授·友枝龍太郞敎授·渡部學敎授 등등、太半의 日本學者는 앞에서 엿본 氣質에 日本的 선비잔이 곁들여진 風貌들이었다。특히 渡部先生은 나의 大先輩이자 恩師格인 崔載喜先生과 서울大 同期라면서 그의 六年後輩인 裵宗鎬敎授와 裵先生의 七年後輩인 나를 情다운 同門意識으로 대하여 무척 親切했고、晩餐會에서 특별히 술잔을 건네주기도 했다。그뿐 아니라、유명한 東洋文庫를 구경하고 오는 길에 『소바』집에서 妙齡의 日本處女(婦人?)가 나의 上衣에 아슬아슬하게 붙어 있는 단추를 달아주었고、神田의 神保町 『書泉구란데』에서 一行이 册을 사고 丸善書店을 묻는 나에게 店員이 바쁜 가운데서도 자상한 略圖를 그려주었고、京都 法隆寺 入口의 음식점에서는 살결이 흰 美人 아주머니가 사람을 보내서 택시를 잡아오게 했고、그밖에、銀座에서、東京驛에서、大阪·奈良·京都의 路上이나 가게에서、서투른 日本말로 길을 묻는 一行에게、日本사람들은 男女老少가 한결같이 親切했다。이 點은 오직 그들의 氣質에 緣由한 것인지는 모르지만、한편 옛날부터 無恒產者는 無恒心이라고도 하기에、그들에게 이만한 餘裕가 생겼나 싶어서 부럽기조차 했다。

日本 傳統文化의 特徵은 日光·大阪·奈良·京都를 관광하는 사이에 적지 않게 實感되었다。日光 東照宮의 뭇 建築物 天井 및 특히 陽明門의 華麗·情緻한 裝飾彫刻、大阪城의 雄渾한 規模·巨大한 石壁築台에 서린 大役事의 痕跡·外堀 및 內堀(城 안팍의 水路)에 간직된 不屈의 鬪魂·司令塔인 天守閣의 威容、奈良 東大寺의 東洋 最古·最大를 자랑하는 木造建物、京都 東本願寺와 西本願寺의 豪奢廣闊함·法隆寺의 壁畫·佛像·塔·建築物들의 巨刱한 軌範 등등、—— 이러한 그들의 傳統文化 바다에 收藏된 底力이 한 때 우리 國土를 植民地化한 原動力이 되지나 않았을까? 그것은 차치하고、좌우간、過去의 日本文化란 佛敎文化가 中心이었다는 點만은 그들의 名勝·古蹟을 엿보는 데서도 넉넉히 짐작되었다。名所마다 大伽藍이오、佛敎寺院의 豪華燦然한 자

씨가 지금가지도 偏優했으나, 이것에 比較하면, 山崎闇齋·大塚退野 및 그 學派와 上總道學·熊本實學 등등, 日本儒學의 遺習 및 書遺品은 간신히 그 命脈을 維持하고 있시만, 造形된 것에 관한한, 現在에 남아 있는 것이라고는 겨우 우중충한 湯島聖堂 程度밖에는 없었다. 그러나, 이것은, 韓國의 경우와 마찬가지로, 儒學이란 본시 佛敎처럼 宗敎가 아니고 孤高한 선비를 기르는 道學이었다는 點에 歸因하는 現象이라고 생각되기로 했다. 却說하고, 日光의 東照宮, 京都의 東本願寺 및 法隆寺의 건축물·塔·佛像 등등이, 그 獨創的 藝術性에 있어서 우리 慶州의 佛國寺를 凌駕하지는 못한다고 느낀 것은, 오직 民族感情에서 나온 自負心 탓일가? 또한, 그러기도 하기에, 奈良公園·東大寺를 구경할 때 폐를 끼친 奈良女大 大學院生 中京珠孃의 맑은 눈과 고운 皮膚와 優雅한 사람됨이, 東京 銀座에서 본 要다운 日本處女보다도, 京都거리에서 막난 살결이 흰 日本女人보다도, 이처럼 한결 情답게 追憶되는 것이 아닐까?

日本의 學問的 水準과 學究的 분위기는 量的으로나 質的으로나 우리를 壓倒하는 것이 있는 듯 했다. 學術會議에 모인 學者數와 그들의 平均年齡과 저술의 分量이 그랬고, 神田區 書店街에서 본 册數와 그 水準 및 範圍가 그랬다. 이를테면, 이미 數十卷이 나온 印度學會, 佛敎學會 論文集에 執筆한 佛敎學者數만 보아도 幾百名에 이르고, 完譯된 大藏經의 飜譯에도, 印度版, 中國版, 티베트版에 각각 置重한 세 種類가 있다 한다. 東洋文庫圖書館은 廣範圍한, 아세아各國典籍의 處女林이었고, 東京大學에는 中村元先生이 이끄는 佛敎 中心의 比較哲學會가 組織되어 있었고, 西洋哲學·中國哲學·印度哲學으로 區分된 세 哲學科에 각각 相當數의 敎授가 確保되어 있었다. 그 밖에, 丸善書店·齊泉구란데·中國書店 등등, 册房의 規模와 陳列된 册의 水準 및 種類가 또한 우리를 壓倒하는 것이 있었다. 요컨대, 日本의 아카데미즘은, 대체로, 그 基盤이 튼튼히 다져졌고, 따라서 여기에 올바른 創造만 따른다면, 그 前途는 밝을 것이라고 여겨졌다.

그럼에도, 다음과 같은 세 가지 社會相을 통해서 나는 漠然하나마 現代日本人의 이른바 意識構造를 짚어 볼 수 있었다. 李東俊會長이 朝餐에 招待한 펠리스·호텔로 가는 택시 속에서 目睹한 일이지만, 땅위 아래로 錯綜의 極에 達한 東京市街였건만, 皇居(宮闕) 附近은 比較的 空闊한 벌판이었다. 이 단순한 事實과 奈良公園에서 본 커다란 赤色 島居(神社의 入口를 象徵한 門)·韓國研究院 맞은편에도 있는 무슨 神社, 上野公園의 符籍 및 그 언저리에서의 武士道映畫, 東本願寺 本尊 앞에서 중얼거리던 어

면 사내의 新譯、등등 — 이러한 一連의 事實들은 분명히 等根源的인 것이라고 생각되었다。한편、書店마다 左翼物이 氾濫했고、大都市의 主街路에서 宣傳·煽動의 口號를 외치는 左翼系 日本青年들의 모습이 이따금씩 눈에 뜨인 것은 異色的인 風景이었다。그러면서도 이 兩極 사이에서 現代日本의 立憲君主制 後期資本主義는 바야흐로 爛熟한 듯、物價는 대단히 비싼 편이어서、이를테면 三流호텔의 宿泊料가 싱글의 경우 日貨로 八千餘圓、神田區의 茶房에서 커피 한 잔에 二百五十圓、어주간한 음식점에서「소바」한 그릇에 二百七十圓이었으니、끼니에 日本 名物인「사시미」나「스시」혹은 肉類를 먹을 생각은 아예 할 수 없는 形便이었다。그러기에、韓國의「우동」이 맛이 좋고 값이 쌌다는 渡部教授의 말과、언젠가 서울에서 韓國人 愛人과 함께 和食집에 들어선 젊은 日本觀光客이 나의 앞 座席에서 불고기를 注文하다가 없다는 말을 듣고 딴데로 나가버린 일이 동시에 생각났다。그리고 岩波書店에 册 사러 갔더니 壁에 無期限 스트라이키의 삐라가 붙었고、歸國하던 날에는 羽田空港에서 罷業 때문에 노스웨스트機가 豫定보다 二時間 延發했다。뿐만 아니라、上野公園 언저리의 三流映畵館들에서는 徹夜 숨막히는 포르노映畵가 上映되었고、어느 골목 앞에는 섹스實演場이라는 廣告看板이 무렷이 나붙었었다。

그러나、이러한 몇 가지 진퉁에는 아랑곳 없이、現代日本이 준 가장 큰 印象은 어디까지나 豊饒한 經濟大國이요、機械化된 生活方式이었다。그렇다고 해서、툭하면 評하는 것처럼、日本사람 全體가 이코노믹·애니멀이 되어 있는 것도 아니었지만、다만 모든 交通手段·換錢·無數한 自動販賣台에서 느낄 수 있는 機械文明의 지나친 惠澤은 어쩌면 人間疎外를 이끌어올 憂慮가 있을 것이라는 點만은 分明한 것 같았다。

한 가지 놀라운 일은 거리의 風景이었다。銀座에 두번 갔으나、通行人은 거의 다 急한 用件이 있는 사람들뿐이고、學生이나 家庭婦人이나 老人이나 그밖에 閑暇한 사람이라고는 全然 눈에 뜨이지 않았다。저녁 五時半에 百貨店은 영락없이 샤터를 내렸고、밤 九時면 地下鐵과 거리가 텅 비었고、一○시면 店舖들이 다투어서 閉門을 서둘렀다。한낮에 電車나 地下鐵이나 書店 구석에서 學生이나 젊은이가 册을 읽고 있었다。요컨대、全國民이 勤勉하고 自己 일에 忠實한 證據였다。가뜩이나、過去의 文化나 現在의 經濟라는 側面에서는 別問題라 치더라도、物心 兩面에서 우리를 어쩌면 현저하게 앞섰다고 생각된 日本당 庶民의 精神的 자세가 이만큼 [illegible]하다는 것을 目擊함에서、過去에 그들의 植民地百姓의 한 사람이었던 나는 이루 形

容할 수 없는 錯雜한 마음을 禁할 길 없었다. 아! 南北으로 分斷된 白衣民族의 얼은 정녕 어디에 停滯하고 있는 것인가?

그러나, 이러한 日本의 潛勢的인 밝은 未來에 劃紀的인 曙光을 비추어 준 快擧는, 무엇보다도, 이번에 東京에서 열린 「近世 東아시아에 있어서의 朱子學과 李退溪」 國際學術會議였다. 日本斯文會 招請, 日本李退溪研究會 主催로 飯川記念會館에서 開催된 이 모임에서는, 韓·中·日·美를 代表하여 각각 한 사람의 學者가 基調講演을 했고, 第一部 李退溪의 地位, 第二部 普遍性과 各地域의 特殊性, 第三部 現代思想과의 關聯에 걸쳐서, 韓國學者 十七名 가운데서 六名이, 中國學者 四·五名 가운데서 二名이, 日本學者 百餘名 가운데서 六名이 각각 主題論文을 發表했으나, 그 가운데서도 東京大 名譽敎授 阿部吉雄博士의 基調講演은 大會 全體의 雰圍氣를 鼓舞시켰고, 콜롬비아大 副總長 드·바리博士의 演說이 또한 異彩를 띠었다. 協贊 十一個團體, 後援 六個團體는 日本朝野에 가장 큰 影響力을 가진 擧國的인 機構요, 大會顧問 二十六名, 實行委員 十七名은 日本一級의 著名人士들이요, 參席한 學者들은, 阿部先生 以外에도, 東京大 名譽敎授 宇野精一博士를 위시하여 友枝龍太郎敎授, 渡部學敎授 등등 日本의 一級學者 百餘名이었다。 日本李退溪研究會는, 東아시아 諸國의 精神的 支柱가 되어온 朱子學과 韓國의 李退溪思想을 韓·中·日·美 四個國의 精神的 協力 밑에 現代的으로 照明하여, 그 안에 收藏된 現代人의 生活信條를 發掘함으로써, 當事國끼리의 國際的 善隣을 造成하는 民間外交와 함께, 日本 및 東아시아各國의 荒廢한 精神的 情況에 一大淸風을 불어 넣을 것을 企劃한 모양이었다。 이것이 한 가지 西洋哲學에만 心醉한 無國籍 哲學者, 특히 數學과 物理學을 모르면서도 科學의 侍女가 되기를 외치기만 하는 沒知覺한 分析哲學者의 空虛한 口號보다도, 얼마나 값 있는 受苦일 것인가。 따라서 이 바람이 將次 全世界에 波及될 때, 印度의 詩聖 타고오르의 豫言대로, 「빛은 東方에서」의 主役은 우리 韓國이 차지할 것임에 틀림 없으니, 榮光된 者여, 痛快하게도 그대의 이름은 바로 이 民族·이 山河에 태어난 韓國人이니라。

<哲學者>



◆特輯◆

近世 東亞細亞에 있어서 朱子學과 李退溪 國際學術會議

〈主催〉 日本李退溪研究會

〈後援〉 大韓民國駐日大使館
中華民國亞東關係協會
在日本韓國居留民團
產經新聞社
日韓協力委員會
明治神宮

理氣哲學과 李退溪의 世界觀

韓 明 洙

<慶北大學校 敎授>

I

理氣哲學에 있어서 오늘날 우리에게 가장 問題가 되는 것은 어떻게 해서 道德의 法則이 自然의 法則과 結付될 수 있는가 하는 것이다. 이 兩者를 統一하여 一元論的인 世界秩序를 파악하려는 것이 이른바 世界觀이라 하겠다. 이러한 世界觀은 과연 理氣哲學의 立場에서 可能한 것인가? 바꿔 말하면 理氣二元論은 一元論的으로 統一될 수 있을 것인가? 理氣哲學의 立場은 그것이 理論的으로 不可能하다는 것을 보여 주고 있다. 만일 그렇다면 自然의 法則과 道德의 法則과의 統一理念은 解明되지 못한채 한갖 理由없는 斷定에 지나지 않을 것이다. 그리고 또 이 兩者를 包越하는 絶對者의 想定은 論理的으로 二律背反을 露呈한다. 이처럼 道德의 法則과 自然의 法則을 統一하려는 世界觀은 理論的으로 困難한 問題이지만, 그러나 그 前提가 되는 二元論은 도리어 道德論의 不可避的인 制約으로서 그 眞價를 發揮하게 된다. 退溪의 世界觀이라는 것도 실은 그러한 倫理的 二元論의 立場에서 道德的 意志의 要請으로서만 생각될 수 있을 것이다.

물론 理氣哲學을 宇宙論的인 形而上學에 局限해서 본다면, 그것은 대체로 극히 貧困한 思想이라 하지 않을 수 없다. 이 思想의 貧困性은 時代的인 制約의 結果로서 當時의 學問 더우기 自然科學的 知

識의 貧困에 기인하는 것이라고 생각된다。 무릇 哲學도 〈時代의 아들〉이라고 한다면, 그러한 思想의 貧困은 오히려 當然할 것이다。 따라서 이와 같은 時代的인 制約 때문에 古典哲學을 無批判的으로 受容한다는 것은 이른바 〈劇場의 偶像〉(Idola theatri)이라는 非難을 받지 않을 수 없다。 이러한 非難을 피하려면 各自가 스스로 〈現代의 狀況〉에서 哲學할 수 밖에 다른 方途가 없을 것이다。 나는 특히 東洋哲學에서 그 必要性을 느낀다。 現代에 있어서 儒學思想을 復活시키려면, 우리는 모름지기 守舊性을 反省하고, 現代的 狀況 속에 科學的으로 생각하며 實踐하는 人間의 立場에서 傳統思想을 再檢討하지 않으면 안된다고 생각한다。 이러한 立場에서 朱子學이나 退溪學을 硏究한다면, 우리는 現代에 있어서 우리의 道德的인 實存可能性의 認識에의 좋은 스승과 만나게 될 것이다。 나는 이러한 問題의 一端을 理氣哲學의 倫理的 世界觀의 見地에서 論述해 보고자 한다。

Ⅱ

周知하는 바와 같이 理氣哲學은 宇宙 人間의 萬象을 理氣二元에 의하여 成立하고 있다고 생각한다。 朱子는 〈理先氣後〉라 하여 理의 優位性을 主張했다。 이것에 대하여 氣의 根源性을 强調하는 見解가 擡頭했으니, 마침내 理氣哲學은 이른바 主理派와 主氣派로 分裂하게 되었던 것이다。 물론 主理哲學이나 主氣哲學이라 해도 理氣二元論의 立場을 止揚하는 것은 아니다。 다시 말하면 이 兩派가 理와 氣를 어느 한편으로 還元하여 歸一하지 않는 限, 主理哲學을 理一元論이라고 하고 主氣哲學을 氣一元論이라고 보는 것은 不當하지 않을까 생각된다。 왜냐하면 眞正한 一元論은 二元對立을 前提하여 그 窮極的 統一을 지향하는 것이기 때문이다。 이러한 統一의 原理로서 現代哲學은 精神·物理的인 Energie를 想定하여 心的인 存在와 物的인 存在와의 對立을 統一하려고 하고 있다。 그러나 비록 이것으로서 宇宙論的·形而上學的 二元論이 處理된다 하더라도, 보다 더 根本的 對立인 自然과 道德, 存在와 當爲, 必然과 自由의 問題는 解決되지 않고 아직 그대로 남아 있다。

하여튼 主理的 理氣哲學은 道德의 法則(當然之則)과 自然의 法則(所以然之故)과를 區別하지만, 그러나 이 兩者가 結局 合一한다고 생각한다. 물론 所以然의 理는 이른바 自然法則을 넘어가는 側面을 가지고 있다고 하지만, 그렇다고 해서 그것을 오늘날의 道德法則과 自然法則을 統一하는 이른바 〈永遠의 法則〉(Lex aeterna) 또는 〈神的인 世界法則〉이라 할 수는 없을 것이다. 만일 그렇게 主張한다면 그것은 〈理由없는 斷定〉에 지나지 않는다.

우리는 이와 같은 것을 古代希臘哲學者들에서도 볼 수 있다. 그들도 Kosmos의 法과 道德의 法은 一致한다고 생각했다. 그 所以는 自然을 目的論的으로 고찰하는 Sokrates의 見解에서 짐작될 수 있을 것이다. Plato은 Kosmos의 數學的 秩序로서 限定과 無限定과의 〈混合〉이라는 存在論的 問題에 對應하여, 善을 快와 知와의 混合에서의 節度 또는 均衡이라고 말했다. 그러나 Kosmos의 法과 道德의 法을 統一하려는 Plato의 思想은 結局 一種의 神秘論으로 끝나고 말았던 것이다. 이것으로써 보건대 道德을 Kosmos와 結付시키려는 思考는 심히 困難한 問題를 가지고 있다고 생각된다. 이리하여 古代希臘哲學에 있어서 Kosmos와 Psyche를 一貫하는 世界秩序 속에 道德을 고찰하려는 見解는 그 內的 必然性을 찾아내지 못하고 점차 人間의 Psyche를 重視하는 方向으로 移行해 갔던 것이다. 이러한 傾向은 主理哲學에서도 볼 수 있거니와, 朱子 以後로 人性論的 關心은 점차 宇宙論的 關心을 凌駕하게 되었던 것이 主理派의 趨勢였다고 하겠다.

이것에 關하여 主氣哲學은 主理哲學보다 더 困難한 問題에 直面하게 된다. 羅整庵에 의하면 《天地古今을 통하여 氣가 아닌 것이 없다. 氣는 본시 하나이다. 이 一氣가 動靜·往來·開閉·昇降·循環하여… 四時의 溫涼寒暑가 되고, 萬物의 生長收藏이 되고, 人間의 日用彝倫이 되고, 人事의 成敗得失이 된다. 그것은 심히 錯綜하고 있지만 종내 흐트러질 수 없다. 그 所以然을 알 수 없으나 그러하다. 이것이 곧 이른바 理다.》 그러나 우리는 어떻게 해서 人間의 自由意志에 定礎된 人倫道德이 物質의 一絲不亂한 必然的 運動에 의하여 成立하는가를 알 수 없다. 이것은 羅整庵이 自認하 듯이 理由없는

斷定이요。Deus ex machina에 지나지 않는다。또 그의 見解에 따르면 人間의 欲望은 人性에 先天的으로 주어진 必·當然的《不容已·不可易》的인 것이다。그것이 不容已·不可易的인 必然性에 있어서 모두 所當然之則에 適合한다면 그것은 善이라고 한다。그러나 만일 人欲이란 氣의 必然的인《感應》이요 惡이란《放縱한 情欲》이라면、그러한 情欲을 制御하여 所當然之則에 適合하게 하는 것은、어떻게 해서 可能할 것인가? 이것은 主氣哲學의 立場에서 解決될 수 없는 問題일 것이다。

우리는 여기서 問題의 所在를 理解하기 위하여 다시 한번 古代希臘 哲學으로 돌아가 보고자 한다。道德과 唯物論과의 結合은 Demokritos에서와 같이 原子運動의 過多와 過少가 Psyche를 激動시키고 그 安靜을 害친다는 見解에서 認知 되어진다。그러나 Demokritos의 原子論의 意圖는 오히려 自然的 存在를 合理的으로 說明하려는 自然哲學的 要求의 充足에 있었다。이것에 대하여 Stoa學派의 唯物論과 Epikuros의 原子論的 唯物論에서는 도리어 人間의 解脫이 中心問題였다고 할 수 있겠다。이처럼 唯物論이 解脫論의 根底가 되고 있다는 것은 어떠한 理由에서인가 그 所以는 現實이라는 것은 우리의 마음대로 支配될 수 없는 物質의 必然的 運動이라는 것을 徹底하게 認識한 然後에 그럼에도 불구하고 安心立命 내지는 解脫의 方途를 模索하려는 要求에 있었다。

그러나 만일 現實이 단순히 必然性으로서 徹頭徹尾 一貫되어 있다면、우리는 벌써 自由로운 解脫을 생각할 餘地가 없을 것이다。그래서 Epikuros는 原子의 必然的인 運動이 自己軌道에서 逸脫한다는 偶然性에 解脫의 可能性을 찾으려고 했다。《人間이 物質原子의 運動인 運命의 必然에 支配된다는 것은 不快한 일이다。그러나 必然에 支配된다는 것은 必然이 아니다。》다시 말하면 必然에 支配된다는 것은 必然的이 아니기 때문에、우리는 自主的으로 必然에 따른다면 必然에 支配되면서도 必然의 支配를 超越한다는 것이 된다。Epikuros는 이와같은 必然의 契機와 自由의 契機와의 統一이 自然의 必然性에서 人間의 解脫論에의 移行을 可能케 한다고 생각했을 것이다。하지만 이러한 所論은 論理的으로 分析하면 循環論에 不過하다。만일 必然에 支配된다는 것이 必然이 아니라 偶然(自由)이라면、이와 같은

것은 이미 自由를 前提해서만 可能하기 때문이다. 行爲의 道德性이 善뿐만 아니라 惡도 選擇할 수 있는 自由意志의 道德律에 의한 規定에 成立한다면 이것은 단순히 必然에의 洞察의 問題가 아니라 오히려 決斷의 自由의 問題가 아니면 안될 것이다.

이처럼 唯物論이나 主氣哲學은 그러한 道德의 本質을 解明할 수 없는 缺陷을 가지고 있다. 그러므로 道德論 내지 人性論에 관한 限, 主理哲學이나 主氣哲學이라 해도 理와 氣, 道德의 法則과 自然의 法則, 自由와 必然의 二元性을 前提하지 않으면 안된다. 따라서 理氣哲學을 一元論的으로 貫徹하려는 企圖는 失敗로 돌아갈 수 밖에 없을 것이다. 이렇게 볼 수 있다면 理氣哲學은 一元論的인 世界秩序의 把握을 지향하는 世界觀과 一見 兩立할 수 없는 것 같이 생각된다. 그럼에도 불구하고 우리는 朱子나 退溪哲學에서 世界觀的 想念의 明滅을 볼 수 있다. 즉 世界와 人間, 自然과 道德의 兩領域을 超越하여 이것을 主宰하는 上帝의 觀念이 그것이다.

그러면 退溪哲學의 根本立場은 무엇인가? 그것은 한편으로 이 兩領域을 統一하는 超越的인 絶對者에의 信念을 肯定하는 限에서 一元論的이라 할 수 있으며, 또 한편으로 이 絶對者의 理論的 認識을 否定하는 限에서 二元論이라 하겠다. 그러나 退溪가 그러한 統一的인 世界秩序를 確信하는 것은 理論的 認識의 立場에서가 아니라 실로 道德的 要請의 立場에서였다. 上帝의 觀念은 말하자면 道德的 行爲속에 나타나 있는 그러한 世界秩序에 지나지 않는다. 그러기에 退溪에 있어서 上帝의 觀念은 《마치 神이 存在하는 것처럼 行爲하라》는 道德的 命令과 同一視되어 있다.

周知하는 바와 같이 《詩經》 大雅 大明篇에 武王伐紂의 狀況을 描寫한 《上帝臨女》라는 귀절이 있다. 眞西山에 의하면 朱子는 이 귀절을 다음과 같이 해석했다는 것이다. 즉 《이 詩의 뜻은 비록 殷紂를 伐하는 일을 主題하고 있지만, 그러나 배우는 者가 平常時에 이 詩를 읽으면서 儼然히 上帝가 머리 위에 臨한 것처럼 느낀다면, 閑邪存誠하는 공부에 큰 도움이 되지 않겠는가? 그리고 義를 보고도 決行하려는 勇氣를 가지지 못하거나 利害得失에 끌리어 마음을 定하지 못하는 사람도 이 詩를 吟味하여

스스로 決斷을 내려야 할 것이다.

그러나 退溪의 門人 趙士敬은 이 眞西山의 引用文을 朱子의 말이 아니라 하여 이것을 削除해야 한다고 主張했다. 이것에 대하여 退溪는 이렇게 異論을 提起하고 있다. 즉 《上帝臨女章 舊註 〈感語〉 云云한 一條目은 내가 가장 좋아하는 말이다. 이 글을 읽고 吟味할 때마다 마음이 感動하여 懦弱을 激發시키지 않을 수 없었다. 생각하건대 朱先生이 아니고서는 이런 말을 할 수 없을 것이다.》 要컨대 義理之行을 決斷하고 實踐하기 위해서는 人間의 努力만으로써 不足하며, 따라서 우리의 道德的 意志를 激勵하는 全知全能한 上帝의 存在가 要請되지 않으면 안된다는 것이다.

이리하여 退溪는 그러한 朱子의 世界觀的 信念에 感動하여 〈聖學十圖〉 敬齋箴에서 《對越上帝》라는 말을 力言하고 있다. 즉 敬의 공부를 위해서는 整齊嚴肅 《마치 上帝를 대하는 것처럼 行爲하라》는 것이다. 이렇듯 上帝에의 信念은 道德的 意志의 要請에 지나지 않는다. 그러나 우리는 上帝의 存在를 理論的으로 證明할 수 없다. 이것은 理氣哲學의 當然한 歸結이라 하겠다. 退溪에 의하면 《太極이 動靜을 가지는 것은 太極이 스스로 動靜하는 것이요, 天命이 流行하는 것은 天命이 스스로 流行하는 것이다. 어찌 또 다시 시키는 者가 있겠는가, 대개 理와 氣가 合하여 物을 命하면 그 神妙한 作用이 스스로 이와 같다는 것 뿐이요, 天命이 流行하는 곳에 따로 시키는 者가 있는 것은 아니다. 이 理는 極尊無對한 것이며 物을 命하지만 物에서 命을 받지 않는다.》

이처럼 倫理的 立場에서 본다면 人間行爲의 最高原理는 所當然之則이라 하겠다. 그러나 要請的 信念의 立場에서 본다면 所當然之則은 最高原理도 아니요 絶對的인 것도 아니다. 宗敎的 動機에 따르면 上帝는 所當然之則을 超越하지만, 倫理的 動機에 따르면 上帝의 規範은 所當然之則의 權威에 依存한다. 이렇듯 退溪는 倫理的 動機와 宗敎的 動機와의 矛盾을 조화하지 못하고 兩者 사이에 安住하고 있지 않는가 생각된다.

그러므로 世界觀이라는 말을 嚴密히 規定한다면, 우리는 決코 矛盾 없는 世界觀에 도달할 수 없을

것이다. 모든 世界觀은 不可避的으로 二律背反에 빠지기 마련이다. 有限한 人間은 無制約的으로 世界의 直觀은 所有할 수 없고, 다만 人間的 生活의 直觀을 所有할 수 있을 뿐이다. 따라서 우리는 無制約的인 世界觀은 斷念하고 人生의 意味를 全體的으로 파악하려는 이른바 〈倫理的 世界觀〉을 지향하지 않으면 안된다. 此後에 있어서 世界觀이라는 것을 찾는다면 그것은 벌써 形而上學的인 知가 아니라 道德的 信念에 定礎된 그러한 倫理的 世界觀일 것이다.

본시 倫理的 世界觀은 道德의 法則과 自然의 法則, 自由와 必然의 二元性을 前提하는 것이었다. 그러므로 이러한 二元性을 統一하는 一元論的 世界秩序는 人間의 道德的 努力을 止揚하게 될 것이다. 世界는 그 自體에 있어 意味를 가지는 것이 아니라 그 意味는 人間의 道德的 生活의 意味에 依存한다. 하여튼 存在와 當爲, 必然과 自由, 現實과 理想의 二元對立은 道德的 生活의 要求이며, 徹底한 二元性은 道德的 生活의 必須不可缺한 前提라 하지 않을 수 없다. 왜냐하면 二元對立의 絶對的 統一이라는 것이 完全히 實現된다면, 그것은 다시 實現의 目標가 될 수 없는 現實이기 때문이다.

이렇듯 人間은 感性的인 存在로서 人欲의 世界 속에 살아가면서도 理性的인 存在로서는 叡知的 世界에 參與하고 道德律에 따라 自律的으로 行爲함으로써 永遠한 價値를 實現할 수 있다. 여기에 人間의 尊嚴性이 存在한다. 이러한 二重構造로 말미암아 人間生活은 人欲과 天理와의 永遠한 鬪爭이다. 그리고 人間은 이러한 鬪爭을 통하여 自己自身을 發展시키는 동시에 自己의 世界觀을 形成해 나가지 않으면 안된다.

Ⅲ

이렇게 본다면 理氣哲學은 바로 倫理的 二元論에서 그 眞價를 發揮한다고 할 수 있을 것이다. 그 一例로서 退溪와 高峰과의 사이에 展開된 이른바 〈四七辯論〉은 理와 氣, 本然之性과 氣質之性, 四端과 七情의 二元對立을 前提하지 않는 限, 解決될 수 없지 않는가 생각된다. 이 論爭의 展開過程은 局

知된 것이므로 여기에 되풀이 하지 않겠다。 그런데 論爭의 核心은 七情 이외에 四端이라고 하는 特殊한 感情이 存在하는가、 만일 存在한다면 그것은 어떻게 해서 可能한가라는 問題로 集約될 수 있을 것이다。 그래서 나는 우선 四端과 七情과의 所從來가 서로 다른 所以를 檢討하고、 다시 나아가서 만일 兩者의 〈所從來〉가 同一하다면 道德의 自律性 따라서 行爲의 道德性이 成立하지 않는 所以에도 言及해 보겠다。 이러한 觀點에서 고찰한다면 高峰의 四端七情理氣俱發說은 問題의 所在를 파악하지 못했기 때문에 많은 難點에 直面하지 않을 수 없다。 이것에 대하여 退溪의 四端理發・七情氣發說은 확실히 問題의 核心에 接하고 있지만、 所信의 動搖로 말미암아 論理展開의 不徹底에서 헤어나지 못했다고 생각된다。

退溪와 高峰이 오랫동안 辯論을 展開했음에도 불구하고 問題를 根本的으로 해결하지 못한 所以는 무엇인가? 그것은 첫째로 《理發과 氣發을 兼한다》고 할 때、 이 〈兼한다〉는 뜻이 애매하기 때문이라고 생각된다。 둘째로 그것은 理氣 〈不可離〉(不二)라고 하는 綜合的인 見地와 不相雜(不一)이라고 하는 分析的인 見地와의 力點의 相異라 할 수 있을 것이다。 즉 退溪나 高峰이나 心은 理氣・性情을 兼하고 있기 때문에 心의 諸機能까지도 槪括的으로 理氣를 兼하고 있다고 생각한다。 따라서 本然之性과 氣質之性과의 關係는 一方的으로 氣性의 外感에 대한 本性의 內應이라는 것이 되며、 逆으로 內感外應이라는 것은 있을 수 없을 것이다。 이리하여 退溪는 理氣不相雜의 觀點에서 〈純理發處〉를 重視하여 四端 및 七情의 所從來를 각각 理發과 氣發로 區分한다。 다만 理氣不可離의 觀點 즉 〈乘氣處〉에서 본다면 四端도 理氣를 兼한다고 할 수 있지만、 그러나 그 所從來는 乘氣處에 있지 않고 純理發處에 있다는 것이다。 이것에 대하여 高峰은 理氣不可離의 觀點에서 乘氣處를 重視하며、 氣없는 理는 行할 수 없기 때문에 七情 이외에 四端이라는 것이 따로 있지 않고、 모든 情의 所從來를 理氣俱發이라고 생각한다。

退溪가 四端의 所從來를 分析的으로 고찰하여 純理發處와 乘氣處와를 區別한 것은 達見이라 할 수 있겠다。 그러나 乘氣處에서 본다면 四端도 理發과 氣發을 兼하고 있다는 所論은 論理의 혼란을 免할

수 없다. 그러므로 四端理發과 七情氣發의 二元性을 貫徹하려면, 〈心〉이라는 槪念은 性과 情을 統率하는 心 全體에 適用해야 하며 心의 各機能 自體에 適用해서는 안된다고 생각된다. 왜냐하면, 心의 諸機能은 각각 質的으로 다른 구실을 가지고 있기 때문이다.

우리는 여기서 四端이 理發이라고 하는 所以를 解明하기 위하여, 孟子의 四端說을 면밀히 檢討할 必要가 있을 것이다. 孟子에 의하면 四端은, 人間이 四體를 갖고 있는 것처럼, 本然之性이 先天的으로 所有하고 있는 特殊한 感情이다. 갑자기 어린 아이가 우물에 빠지려고 하는 것을 보면, 누구나 다 惻隱한 마음을 가지게 된다. 그러나 이것은 《어린아이의 父母와 親交를 맺으려고 하는 所以도 아니요, 鄕黨朋友로부터 칭찬을 받으려고 하는 所以도 아니요, 그 소리를 미워해서 그러는 것도 아니다.》 물론 惻隱之心도 發動할 때는 七情과 마찬가지로 外感內應하는 것이라고 하겠다. 즉 乘氣處에서 본다면 惻隱之心이 일어나는 것은 어린아이가 우물에 빠지려고 하는 것을 보기 때문이다. 그러나 그러한 感情의 所從來는 우물에 빠지려고 하는 것을 본다는 外感에 있지 않고 또 《納交·要譽·惡其聲》이라는 感性的인 感情에도 있지 않고 바로 人間의 本來性인 〈仁의 理〉에 있다. 다시 말하면 우물에 빠지려고 하는 것을 본다면 外感이 機緣이 되어 仁의 理가 스스로 惻隱之心을 發하게 된다. 그러므로 惻隱之心은 그러한 感性的인 感情이 아니라, 本然之性(仁의 理)에 기인한 感情이요 이른바 〈道德的 感情〉이다. 이것은 말하자면 理性의 〈自己 觸發的 感情〉(selbstgewirktes (Gefühl)이라 할 수 있을 것이다. 이러한 의미에서 四端은 內的外發하는 것이라고 하지 않으면 안된다. 우리는 그러한 關係를 純理發處와 乘氣處라는 槪念으로써 說明하고 있다. 즉 純理發處란 理性의 自己 立法을 말하고 乘氣處란 感情作用의 機緣을 뜻한다.

그러면 惻隱之心이 〈仁의 端〉이라고 하는 것은 무엇을 의미하는가? 과연 仁은 本然之性의 所當然之則이요 道德的 意志의 客觀的인 原理이지만, 그러나 그것은 이러한 客觀的 原理를 主觀에 媒介하여 意志를 主觀的으로 規定하는 動機를 必要로 한다. 이처럼 意志規定에 있어서 動機로 作用하는 것이

곧 惻隱之心이라는 道德的 感情이다. 그러므로 仁의 端이란 所當然之則을 主觀化하여 意志를 主觀的으로 規定하는 動機라 하겠다. 이러한 道德的 感情은 〈義의 端〉인 〈羞惡之心〉이나 〈禮의 端〉인 〈辭讓之心〉의 경우에도 마찬가지로 解明될 수 있다지만 여기서는 省略한다.

다음에 四端理發과 七情氣發의 二元對立이 없으면, 道德의 自律性 따라서 行爲의 道德性을 解明할 수 없다는 點을 고찰해 보기로 한다. 이것은 바꿔 말하면 四端理發의 正當性을 先驗的으로 解明한다는 것이다. 어떻게 해서 所當然之則은 直接的으로 意志를 規定할 수 있는가? 즉 現象界에 있어서 自由의 因果性은 어떻게 해서 可能한가? 이 問題는 理論的 認識의 對象이 아니지만 그 可能性은 本性의 根源的인 事實이요, 이미 言及한 바와 같이 四端의 媒介에 의해서만 理解될 수 있을 것이다.

말할 것도 없이 感性的 存在로서의 人間은 自然의 一部分이요 自然의 因果律에 의하여 支配되고 있다. 이런 의미에서 人間은 自由를 가지지 않는다. 그러나 우리에게 義理之行의 道德的 要求 즉 所當然之則이 있는 以上, 우리는 自由의 存在를 是認하지 않으면 안된다. 이른바 《그대는 해야 하기 때문에 할 수 있다》는 것은 이것을 말한다. 이처럼 所當然之則에 따르는 意志와 自由한 意志는 같은 것이다. 그리고 現象界의 時間 空間에 制約을 받지 않는다는 것은 消極的인 自由다. 이것에 대하여 所當然之則 즉 自己自身의 法則에 스스로 따른다는 것은 積極的인 自由다. 이것이 곧 自律이다. 自律이란 本然之性의 自己立法을 말한다. 다시 말하면 意志가 本然之性의 自發性 즉 理發에 기인하는 四端의 媒介에 의하여 規定될 때 비로소 行爲의 道德性은 實現된다. 반대로 氣發 즉 氣質之性에 기인하는 七情이 所當然之則의 成立條件으로서 意志를 規定할 때 그것은 他律이다. 그러므로 本然之性의 自律은 道德的 行爲의 最高原理이요 他律的인 氣質之性은 行爲의 道德性을 파괴한다.

以上과 같은 所論에 대하여 아마 異論이 提起될 수 있을 것이다. 七情도 理氣를 兼하고 有善有惡이니 비록 그것이 氣의 發이라 하더라도, 제자리에 맞는 것은 理의 發이라 할 수 있다. 그러므로 氣의 發이라고 해서 반드시 行爲의 道德性을 파괴하지 않는다고도 생각될 수 있다는 것이다. 물론 나는 七

情의 中節이 善이라고 하는 主張은 否定하려는 것은 아니다. 그러나 만일 七情과 人欲은 羅整菴이 말하는 것처럼 氣의 運動의 結果로서 必然的이며 不容已·不可易인 것이라면, 그것이 스스로 所當然之則에 適合하기도 하고 適合하지 않기도 한다는 것은 있을 수 없을 것이다. 그렇다고 하면 發하여 節度에 맞는다고 할 경우에 中節하게 하는 것은 무엇인가? 그것은 마땅히 理가 아니면 안될 것이다. 退溪에 의하면 性은 氣質에 떨어질 뿐 《偏私가 이김이 없지 않고》, 七情은 비록 理氣를 兼한다 할지라도 理는 弱하고 氣는 强하기 때문에 《他를 管攝할 수 없으며》 惡으로 흐르기 쉬운 것이다. 이 말은 理가 氣를 制御할 수 없으며 本然之性이 形氣에 의하여 他律的으로 規定된다는 것을 의미하는 것이라고 생각된다. 그리고 中節이라는 것은 本然之性이 그러한 他律에서 벗어나 氣質之性을 主宰한다는 것이니, 비록 七情이 理氣를 兼한다 할지라도 主宰하는 本性은 氣質에 依存하지 않고 自律的으로 作用하지 않으면 안된다. 그렇다고 하면 七情이 理氣를 兼한다는 것은 無意味하게 될 것이다. 왜냐하면 이 경우에도 四端理發과 七情氣發의 二元性은 嚴存하고 있기 때문이다.

Ⅳ

以上으로써 理와 氣, 本然之性과 氣質之性, 四端과 七情의 二元對立이 道德性의 必須不可缺한 前提라고 하는 所以는 대략 解明되었을 것이다. 그러나 倫理的 二元論에도 問題가 없는 것은 아니다. 人間 속에 天理와 人欲, 善과 惡의 對立鬪爭이 永遠히 終熄될 수 없다면 우리의 道德的 努力도 永遠히 계속되지 않으면 안된다. 心氣의 平和와 安息을 完全히 所有한다는 것은 人間에게는 理想에 지나지 않을 것이다. 우리는 現實 속에서 때로는 惡이 善을 凌駕하고 義人이 惡人 못지 않게 禍를 입는다는 可恐할 事實을 外面할 수 없다. 이리하여 倫理的 二元論은 마침내 道德的 悲觀論에 빠지게 된다. 그러나 우리는 여기에서 곧 人生이 無意味하다는 結論을 내릴 수 없을 것이다. 도리어 우리는 마음 속에 있는 惡에로의 傾向을 看破하고 이것과 鬪爭하는 道德的 生活에 삶의 보람을 찾을 수 있다. 所當

然之則은 嚴肅하고 그 完全한 實現은 遼遠한 目標이지만, 그러나 退溪는 마침내 道德的 生活의 勝利가 올 것이라는 것을 굳게 믿고 있었던 것이다。

朱子學與近世思想

何佑森
〈中華民國國立臺灣大學教授〉

近世朱子學，大約可以劃分四期。十六世紀的羅整菴與陳清瀾，生卒年代稍早於李退溪，屬第一期。十七世紀的顧涇陽・高景逸・劉蕺山・顧亭林，生卒年代晚於李退溪，屬第二期。十八世紀的錢竹汀・王懷祖・段茂堂，當清代乾隆嘉慶兩朝，屬第三期。十九世紀的魏默深與陳蘭甫，是清道光至光緒時期的學者，屬第四期。

有人或許懷疑，講近世朱子學，爲甚麼不提張楊園・陸稼書・陸桴亭・王白田，而提治陽明學的劉蕺山治經史之學的顧亭林與錢竹汀，治訓詁文字之學的王懷祖與段茂堂，治今文經學的魏默深，這是甚麼緣故？我今天所要討論的主題就在這裡。因爲今人講近世思想，通常有一個觀念：以爲明代只有陽明學，無所謂朱子學，淸代只有考據學，亦無所謂義理之學。前者是深受黃梨洲明儒學案的影響，後者是深受江鄭堂漢學師承記的影響。這個問題，要分別討論。

其實，明代的儒學，就有朱子學與陽明學而支。萬曆以後，當陽明儒學發生了偏差，一些原本治陽明學的，突然轉治朱子儒學。陽明學大師劉蕺山，就是其中之一。由王返朱，是明代末年思想自然地一種趨向。黃梨洲忽略了這種趨向，他一心想要發明從陽明的良知到蕺山的愼獨之學。他所編學案，由於他的固執，或

由於好惡，往往不收明代朱子學者，或避免透露朱子學者的學術宗旨與一生精神。譬如，在十六世紀第一期朱子學者中，他將羅整菴收入諸儒學案，竟況他是不甚著名學者，整菴之後，陳清瀾寫學蔀通辨，很客觀地批評陽明學說，後來清初陸稼書說他是考亭干城，而學案竟然不收他的著作，也不記載他的來歷。這是最明顯的兩個例子。

十七世紀第二期學者，不論是研究陽明學的、或是講論朱子學的、他們共同有一個追求的目標、那就是爭儒學傳統。因爲這一時期禪學盛行，佛門弟子借用陽明的四無學說攻擊儒學，因此陽明後學憂心冲冲，不得不由王返朱，借重朱子學說以反擊禪學。爭儒學傳統就是爭道統，他們認爲禪學決不可納入道統。道統之中，學問又分兩路。學問的路子，即顧涇陽所謂的血脈，高景逸所謂的脈絡。他們認爲，朱子上接孔子，是一脈，偏重人倫庶物實知實踐。韓國先儒李退溪走的是這一路子。陽明上接孟子，是一脈，偏重靈明知覺默識默成。問題在陽明的妙悟良知，直證本心，上智的人固然可以妙悟，可以直證，而中材以下的人便往往無所依據，流爲虛蕩。虛者藐視兢業，蕩者無所不爲，這是陽明學發展到十七世紀過程中逐漸形成的流弊。劉蕺山教人讀書，顧亭林倡導博文知恥，後來發展成經史之學，爲的就是挽救虛蕩的流弊。當時佛氏學者也講良知學說，他們聯合陽明後學，彼此相互印證，泰州學派的陶石簣，引進佛門弟子，劉蕺山與陶石梁同在證人講會石梁的門人參禪學佛，流於因果，從此使陽明儒學的本質爲之一變。既然陽明這一脈傳人，動搖了儒學的道統地位，這時的劉蕺山，也在證人講會，便極力主張使儒學四到朱子這一脈絡。他一面表彰明初方正學與薛敬軒的朱子學、一面依據朱子學以修正陽明學。當他卒後，可惜他的學術分裂，門下弟子分爲兩支，分布在浙西的早期弟子惲日初等，繼承了他的朱子之學，兩在浙東的晚年弟子黃梨洲等，却誤解了他的陽明之學。爲了編輯蕺山遺書，兩派弟子爲蕺山學術的宗旨問題爭辨了二十餘年。明儒學案適在此時成書，而蕺山的朱子學沒有能够受到梨洲的重視，這是很自然的事。幸而有顧亭林能留意到宋代黃東發與王厚齋的朱子學，終于使朱子一脈的儒學，有愈辨愈明的趨勢。通常我們想像，考據學者必然排斥朱學，可是事實不然，十八世紀段茂堂與王懷祖，雖然終其一生治文字與訓詁之學，而他們並不否定朱子洒掃應對進退的小學。到

了十九世紀，魏默深雖治今文經學，而他一生最推尊的卻是顧亭林與陸桴亭的朱子之學。可見朱子學博大精深，前後經歷了四個世紀，每當時代動亂，思想的發展有了偏差，唯一能補偏救弊的，則只有孔子朱子一脈相傳的儒學。

前面講十六世紀以來孔子朱子儒學的發展，現在繼續說明一下近世思想的內涵。

近世學者在孔子朱子的儒學理論基礎上，加以發展補充，逐漸形成一種風氣。時代雖然不斷在變，可是傳統思想中的理氣，或道器的基本觀念，仍然是近世學者共同討論的一個重要課題。問題在我們如何使每一個人都能明白這個道理，天底下有許多道理，問題在我們如何去貫通天底下這許多道理

其實道理只有一個，不能裂半，裂半了就不能算是道理。這是近世學者所公認的一個前提。沒有人只講半個道理，或只求半個道理。道理未嘗懸在空中，而是附在器與氣上，道與理是形而上的，器與氣是形而下的。近世學者偏重人倫日用，認為形而上的道理在形而下的人倫日用之中。至於我們何以不能貫通萬殊之理？何以不能達於大道全體，是由於人有一己私心的存在，忽視了人倫日用。如果我們不離乎人倫日用，用盡己與推己及人的忠恕，先克去己私，最後自然就能貫通萬殊之理，達於大道的全體。如果在人倫日用之外去尋求道理，結果體用便會成為兩截，所求得的只是虛無的道理。

近世學者又認為：學問的精粗本末有一先後的次序，不可以先精後粗，也不可以先末後本。近世學者常用孔子朱子的學術以解釋人倫日用的內涵。孔子所說的居處恭，執事敬，與人忠，是修己待人處事的根本、看似粗淺，而理在其中，朱子所說的孝弟忠信與持守誦習，是下學之本，看似粗淺，而道在其中。如果將精粗本末的先後次序顛倒了，不從粗處着眼，不從本處着力，將自己懸在空中，空求所謂一貫，空求所謂道體，看似精微，結果將一無所見。

儒學中的道理，講了已有兩千多年。兩近世學者所講的道理，着重點雖然偏重在人倫日用上。但總不脫孔子朱子儒學的範疇。今後仍有許多人要講道理，不論是重在為人，或是重在讀書，我相信也不會離開孔子朱子儒學的範疇。

Neo-Confucian Studies, Present and Future

Dr. Wm. Theodore deBary

〈Vice President, Columbia University〉

I appreciate the great honor you have done me in inviting me to address this conference on Neo-Confucianism and Yi Toegye. My qualifications for this assignment are limited, and if I dare to address such a distinguished gathering of scholars, many of whom I consider to be my teachers, it is only to pay tribute to them and to the importance of the studies to which they have devoted themselves for many years. In that respect I can perhaps represent those in the Western world who have now come to recognize the value of the traditional Confucian learning shared by the peoples of East Asia and wish to join in the promotion of such studies.

By the measure of our earlier ignorance we have indeed made great strides during the past fifteen years in advancing Neo-Confucian studies in America. I shall not try to review that progress here in detail but will simply sum it up under three main points.

First there has been the translation of Neo-Confucian texts, in source books or in whole works, so that the basic source material could be made available to the educated public and not remain inaccessible to all but the specialist who can read the original languages. The importance of this work of translation is often

overlooked because contemporary scholarship places an inordinate value on new findings in research or on methodological innovation, so that the most trivial of scholarly "discoveries" takes precedence over the translation of even a major classic. In terms of its historic significance however, I believe that the present effort to make Neo-Confucian writings available in Western languages may have a significance comparable to the work of Kumarajiva and others in translating the Buddhist canon into Chinese, or to the work of nineteenth century scholars in translating the Confucian classics into Western languages. Especially to be noted here are the translations into English by Wing-tsit Chan of major works by Chu Hsi and Wang Yang-ming.

Secondly, we have had a continuing series of research conferences which have helped younger scholars to enter the field and develop the great potential for the study of Neo-Confucianism. The results of these studies have been published in *Self and Society in Ming Thought*, in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, and in a special volume of studies devoted to Wang Yang-Ming on the 400th anniversary of his birth. Another volume, *Neo-Confucianism and Practical Learning* is on the way to publication. Still other conferences are planned, dealing with Yüan thought and early Ch'ing thought, and these should help to fill in the picture of the development of Neo-Confucian thought up to the nineteenth century. Against this background we shall be in a much better position to assess the role of Neo-Confucianism in relation to the modernization of East Asia.

The third development I should like to mention is the establishment of centers for the study of Confucian thought which facilitate research and scholarly exchange among the growing numbers of scholars coming into this field. At Columbia the Regional Seminar in Neo-Confucian Studies has become a focus for activity in

the Eastern U.S. and has a large number of corresponding members throughout the U.S., Europe and Asia. Besides disseminating the monthly proceedings of the group, members have been active in organizing panels on Neo-Confucian studies in meetings of professional societies, especially the Association for Asian Studies, and at the last two international Congresses of Orientalists. At the last annual meeting of the AAS in New York there was a panel discussion devoted exclusively to the great work of Huang Li-chou, the *Ming-ju Hsueh-an.* Seven scholars participated in the symposium and more than 200 at tended--this for a work almost unknown in the U.S. two decades ago. The same seminar group will sponsor a multi-volume series of *Sources of Neo-Confucian Tradition* covering virtually all of East Asia, a project which will probably take 6 or 7 years to accomplish.

By these efforts, and by the parallel project to produce the basic historical reference work, the 2-volume *Dictionary of Ming Biography,* we have made great progress in opening up the field for study and creating a new generation of young scholars who will have the competence to do solid research.

In this process I believe we have also learned some things about Neo–Confucianism which were not appreciated before, except perhaps by a few scholars. If I were to attempt to characterize briefly these new perceptions, I should do it in terms of the vitality and diversity of the Neo-Confucian tradition. This stands in contrast to an earlier view which saw the tradition as static, fixed and unchanging.

There are several reasons for the prevalence of the earlier view. In the West and durng the early 19th century the view of China, homeland of Neo-Confucianism, as stagnant in the centuries before the modern era, was given wide currency by such influential thinkers as Hegel and Weber, who saw Neo-Confucianism as a closed

system of thought which had served as the orthodoxy of an authoritarian, dynastic state resistant to all change. Typically this view abstracted certain elements from Chu Hsi's teaching, whether ethical or metaphysical, to present a highly structured model of Neo Confucianism which corresponded closely to the pattern of an authoritarian state and social order,

Some plausibility attaches to this view from the long association of Confucianism with the Chinese state, and that state's efforts to define Confucian orthodoxy for its own purposes. Especially does this appear to be true of Neo- Confucianism, a mature and highly developed form of the teaching, which grew up in the shadow of a similarly mature and highly developed system of state power. By extension from this relative stability of dynastic institutions a similar fixity of Neo-Confucian doctrine had often been assumed.

Even in the Chinese case however (to say nothing of Japanese or Korean variants), this represents a vast over simplification. It is true that for over half a millenium a highly abbreviated form of Chu Hsi teaching was installed in the civil service examinations and perpetuated with little change from the Ming to the Ching. Despite this the 17th Century scholar Ku Yen-wu fulminated at length over the infiltration and subversion of the examinations by the teachings of Wang Yang-ming. Here one perceives the helplessness of any formal system, however entrenched, to repress or even to resist by simple inertia the vital thought processes set in motion by the Sung master themselves. In fact the Neo-Confucian thought of the Ming period is deeply affected by the intense conflict which emerged from the confrontation of such orthodox Confucians as Fang Hsiao-ju and Wu Yu-pi with the despotism of the Yung-lo emperor. How to achieve and preserve the integrity of the Sage in the midst of such despotism and corruption was the problem Wang Yang-ming inherited from his ortho-

dox Neo-Confucian predecessors. In this respect there was in fact a spiritual kinship between Chu Hsi and Wang Yang-ming despite their philosophical differences. Chu Hsi was himself a non-conformist vis-a-vis the official orthodoxy of his own time and won acceptance as orthodox in spite of the establishment.

From this tension, as well as, from the tensions among the disparate elements delicately balanced in Chu Hsi's thought it-self, arose a diversity of trends in the development of Neo-Confucianism, as most of your well know. When viewed in the larger perspective of the historical process in China, Korea and Japan with a sensitivity to the tensions and alternatives existing within the system, Neo-Confucianism may be said to manifest continuing, irrepressible growth rather than prolonged festering stagnation.

Interpretations may vary in their emphasis on the old and the new, the elements of continuity and discontinuity, depending upon the importance one attaches to preserving enduring values or to their adaptation in new circumstances, but in any case one can no longer ignore the luxuriant growth which took place. For a symposium which marked the publication of the Ming Biographical Dictionary in 1976, I had occasion to review the changes in our perception of Neo-Confucian thought in the Ming period as we have studied it in recent years. At the risk of belaboring some points which will seem obvious to you, I should like to offer them here for your confirmation or correction:

First, we have become aware of the distinctive features of Ming thought in terms not only of new departures *from* Neo-Confucian orthodoxy but also of new developments *within* the framework of orthodoxy. That is, besides the commanding figure of Wang Yang-ming, conventionally and simplistically identified as a dissenter from Cheng-Chu orthodoxy, we have identified major figures and schools representing a diversity of positions and roles

within Neo-Confucian orthodoxy. Thus, not only is Ming thought as a whole more pluralistic and polychrome than had been realized, but the same is true of Neo-Confucian orthodoxy itself.

Second, in a broader and deeper sense than was recognized heretofore Ming thought from the beginning, and not just the Wang Yang-ming school, centered on the study and cultivation of the mind. The school of the mind is not to be identified solely with the schools and also other schools of a synthetic character.

Third, this stress on the mind appears very early in Ming thought and reflects the Cheng-Chu inheritance from the Sung and Yuan. It is not an innovation of the Ming. More characteristic of the Ming is its activist character (as exemplified by Wang Yang-ming himself). Indeed the general trend of Ming thought is introversion to extroversion; from the metaphysical speculation and contemplative character of Sung thought to the more practical concerns of Ming.

Fourth, as we have probed more deeply into Ming thought and as the continuities with what went before and followed after became equally as apparent as the discontinuities, the Ming roots of major developments in the early Ch'ing and in Tokugawa Japan came increasingly to light. It was to follow up these discoveries that the conferences on seventeenth century thought and the companion study on the Ming-Tokugawa relationship were undertaken.

In these new perspectives it has become possible to identify some broad characteristics or tendencies in Ming to establish links with other traditions, periods and cultures. Briefly stated, these are:

1. A decline in rationalistic metaphysics in favor of personal experience of the truth in practice (*t'i-jen*), including various formal practices, e.g., "quiet-sitting" which fostered a sense of interiority, self-consciousness, and individualism.

2. Emphasis on actual experience (*shih-chien*) which involved testing truths in daily life and responding to the needs of one's own time and place, drawing upon the traditional values as relevant to the present. Hence:
3. Awareness of the needs of the present and immediate utility (*jih-yung*).
4. Awareness of the contemporary situation as irreversibly different from the past, thus heightening the sense of history (especially the distinctive features of recent history) as contrasted to idealization of the past.
5. Vitalism and a sense of the unfailling creativity (*sheng sheng*) of Heaven and earth.
6. Increasing emphasis on the reality of the physical world (*ch'i*) and the physical self (*ch'i-chih*), expressed philosophically in a monism of *ch'i* and intellectually in the study of principles inhering in concrete forms (e.g., the kind of naturalism and empiricism seen in Lo Ch'in-shun [1465~1547] as just one example out of many).
7. A critical rationalism which reflects the influence of both Buddhist skepticism and Neo-Confucian detachment on scholarly inquiry and empirical studies, and also the kind of Weberian "rationality" implicit in Wang Yang-ming's view of knowledge as a process of continuing experience and re-evaluation.
8. A deeper humanism, with the above-mentioned critical rationalism helping to overcome some of the more ethnocentric, rigoristic tendencies in the original Neo-Confucianism, and encouraging an openness to new experience and a search for the common spiritual and moral ground among religions.
9. A syncretic trend which, in asserting the complementarity and respective contributions of the Three Teachings helped to redefine what was most essential in Confucianism.

10. As part of the processes of redefinition implied in 2, 4, and 9, a return to the original essence of Confucianism, away from Sung metaphysics and back to the personal example and teaching of Confucius.
11. A tendency for the original theistic element in the classical Confucian concept of Heaven to reassert itself as against the pantheistic metaphysics of Chu Hsi. (This tendency in late Ming thought proved to have special significance not only for Christianity but for early Tokugawa Confucianism.)
12. A continuing, more intensive study of the classics, both as models (literary, social) and as sources of authority appealed to in philosophical disputes, with a consequent refinement of text criticism reflecting the new awareness of historical, linguistic and philosophical change.

Though these characterizations apply best to the mainstream of Neo-Confucianism, the energies of that extensive movement reached out to other areas of thought in religion, art, literature, politics and social organization, which it is not possible to survey here though the conference volumes do treat them to some defree. For the present purpose it may be more useful to suggest--again much too cursorily and only in outline--the need for further studies to follow up our initial explorations.

1. The first priority must always go to what remain the basic building blocks of intellectual and religious history--studies of individual thinkers and translations of major works. Because of the Ming proclivity for action however, and its distaste for mere verbosity and pedantry, biographical materials may count for more than writing as exemplifications of thought in action, and may have a greater pertinence in the Ming than in other periods.
2. Studies of ideas and concepts as they undergo change from

one thinker or school or period to another. In this connection, since discontinuities tend to attract more notice than continuities, it becomes vital to identify those concepts which are most in dispute precisely because they are central, unifying concepts. Despite differences of interpretation they remain centrally at issue, or if at some point they cease to be so crucial, even their new irrelevance becomes noteworthy.

3. The organization, methods, lifestyle and lifecycle of schools of thought, literary societies and other forms of association among leaders of thought. The influence of social and political change is most readily detected in the life of these organizations. But in this process we should not overlook the possibility, . . . that certain values maintained their attractive, galvanizing power as dominant shared ideals in the midst of political and social change.

4. ……The major and persistent role of ritual in Chinese life. The inattention to this nonverbal element in thought can only be regarded as a blindness in modern scholarship to what was deeply implicit in traditional cultures. The great symbolic importance of ritual led societies as different as China, Japan and Korea to take a strong interest in Neo-Confucian ritual, and we cannot underestimate the universality of that impulse by reducing ritual to a purely ideological function as defined in particularistic, institutional terms.

5. The importance to individuals and schools of specific methods of self-cultivation, such as quiet-sitting or Taoist psycho-physiological disciplines or ledgers of merit and demerit suggest that there is much here of potential value for the study of comparative religion and developmental psychology.

6. Literature remains an underutilized source for the study of thought patterns which underlie more formal philosophical and scholarly movements. The situation of the educated class and

the individual scholar is often more widely revealed in fiction than in polite letters.

7. In the life of Confucianism and Neo-Confucianism, as in all major traditions, there are patterns or cycles in the repossession of the legacy of the past and in alienation from it. This is true in the lives of individuals who break with immediately received tradition and are reconverted to it in altered form often by choosing different models in the past or recreating them. It also seems to be true in the lives of dynasties and of schools of thought within a period. A better understanding of these patterns of alienation from and repossession of past ideals, often as part of the process of coming to terms with one's actual circumstances, is needed if we are to appreciate the creative, developmental character of what often appears to be a break with the past but usually turns out to be a reaffirmation of it in a new form.

These are a few examples of the types of studies which a closer acquaintance with Neo-Confucian thought suggests are needed if we are to learn all that we might from the uncovering of its deeper roots and complex inner life.

By these means we may come to recognize today the value of Neo-Confucian thought as a whole in much the same way as Huang Tsung-hsi affirmed the value of Ming thought in his *Ming-ju hsueh-an.*

It must be understood, however, that Huang Tsung-hsi affirmed the value of Neo-Confucianism on the basis that it represented a pluralistic tradition, open to new possibilities and tolerant of divergent views. His standpoint was not that of the die-hard conservative hugging on to constant values from the past and defying the forces of change. One cannot really call him a progressive in the modern sense, but neither was he a reactionary looking

only to an idealized past and lamenting contemporary decadence. If he did not have a utopian of the future, i.e., a new view of an inexorable process of improvement in human affairs, he did have a keen appreciation both of ideals from the past and of the individual contributions made by contemporary (Ming) thinkers to the achievement and elaboration of those ideals in the present. He thought in terms of growth not decay and decline.

It is in these terms that one must think today if one would hope to reaffirm or repossess the values of the Confucian past. No one can imagine that it is possible to return to the world of Chu-Hsi or Yi Toegye or Tokugawa Confucianism. Those worlds are gone and their forms of Neo-Confucianism cannot be resurrected. They can be revived only in the sense that, by coming to a true understanding and assessment of their value for their own time, we may learn how man can be challenged by past ideas and achievements to expect no less of himself in the present and future.

The term Neo-Confucianism is a Western concept and reflects a Western view of history. The Sung masters did not stress newness so much as reaffirmation of ancient values. It is olny we who can see, in the perspective of history, that what they did went beyond anything done in the past. On the other hand, Chu Hsi himself was not aware that the Sung masters were making unprecedented contributions to the growth of the Confucian tradition. Thus he spoke of the Ch'eng brothers as developing a system of mind culture such as Confucianism had not possessed before.

From the reexamination of this tradition today we can expect both its strengths and weaknesses to emerge in clearer relief. For instance, it has long been felt that the Neo-Confucians preoccupation with ethereal ideals blinded them to certain economic realities. Whether Neo-Confucian philosophy was actually uncong-

enial or antipathetic to economic studies is an arguable question. Studies of the development of *jitsugaku* suggest that economic studies emerged as a form of Neo-Confucian self-criticism. At the same time, however, studies of the political economy of later dynasties in China (as represented in the U.S. by Prof. Ray Huang), suggest that Neo-Confucian education was far from adequate to deal with the massive economic problems which arose in the mature civilizations of pre-modern East asia.

By contrast, we might take Mao Tse-tung's unsuccessful battle with bureaucratization, and the frustration of his perpetual revolution against it, as the occasion for a reexamination of Neo-Confucian struggles with the same problem. What was seen fifty years ago as a failure of Neo-Confucian reformism to cope with the evils of the dynastic state may not be judged so unfeelingly and harshly today in view of Mao's own tragic failure to cope with bureaucratic vested interests and factionalism.

What I mean to suggest by these few brief and inadequate examples is not that we are about to witness the resurgence of Neo-Confucianism itself as a political philosophy or as an independent system of thought. In my opinion if Neo-Confucianism has a future, it must be as one element in a new liberal humanism. This will emerge as a synthesis of previously self-contained systems which must now be opened up to one another if they are to fulfill a common destiny. But from Neo-Confucian studies that liberal humanism will have a wealth of experience to draw upon for enrichment of human life and for dealing with some of it perennial problems.

李退溪の史的地位と日本儒學との異質性

阿部吉雄
〈東京大學名譽教授・文博〉

〔朱子以後の一人〕 私はよく李退渓という人はそんなに偉い人かという質問に出会う。その時私は、幕末の俊傑横井小楠が、元明以来「古今絶無の真儒」とまで評価したことがある。また江戸時代にその著述十一種類が出版されたことがあると答えることにしている。李退渓が李朝第一の大儒でありその風化は朝鮮全土に及んだということは昔からの定論であるが、朱子以後の第一人者であるという評価も、すでに退渓の門人(例えば曹好益)の中から出ていた。ところが日本に於いても早くから朱子以後の一人と評価する者が続出していた。

日本に於いて李退渓の学徳を最も高く評価したのは山崎闇斎であると指摘したのは私であるが、日本近世儒学の開祖、藤原惺窩や林羅山も李退渓の著述、特に「天命図説」を読みその理気哲学という当時として斬新な世界観に感動し、その当時まで日本を支配していた仏教的世界観を一転させる重要な資料とし、特に林羅山は「何れの地にか材を生ぜらんや」といって、いたく李退渓の学才に推服し、藤原惺窩は、李退渓の校刻した「延平答問」をほとんど自己の開眼の書として重んじたが、李退渓の全著述をくまなく読んで、その学徳の全体について最も高く評価したのは山崎闇斎からである。その闇斎は退渓を「洞游面命に異なるなし」(朱子の直弟子に異ならない)といい、「朝鮮の一人」と評価したが、その高弟佐藤直方に

到っては「その学識の到る所、大いに元明諸儒の儔に非ず」と評し、「朝鮮の李退渓の後、この道を負荷せんと欲せし者、吾いまだその人を聞かず」とまで心服するに到った。従ってその三伝の門人稲葉黙斎は「朱子以来の一人」「小成の朱子」「朱子の道統」とまで尊信し、「孔子を学ぼうとするならば朱子を学べ、朱子を学ぼうとするならば李退渓を手本とし案内者とせよ。そうしてこそ、この道のつかまえ所が得られる」とまで評価した。

また山崎派とは別に熊本の地に大塚退野が起り、李退渓の「自省録」を読んで超然として朱子の心を自得し「もしこの人なくんば、朱子の微意不明にして俗学となりかわり候事と奉存候」（孚斎存稿下、贈中瀬某）といい、李退渓の「朱子書節要」を研究すること四十余年に及んで遂に熊本実学派の祖となった。従ってその門人藪孤山は「万世の下、朱子の緒を継ぐ者は退渓その人なり」といい、また幕末明治の楠本碩水は「先生（碩水）従来、退渓を信ずること益々篤く、以て朱子後の一人となす。明治丙午（三十九年）の春、退渓言行録及び年譜を得てこれを読み、毎々曰ふ、陸稼書は張楊園に及ばず、楊園は退渓に及ばず 薛（文清 敬軒）胡（居仁 敬斎）も亦及ばざるなり」（碩水先生余稿）といった。明代の大儒薛文清、胡居仁や、明末清初の陸稼書、張楊園と比較して、明らかに「朱子以後の一人」と断じているのである。

李退渓は以上の山崎闇斎、大塚退野、佐藤直方、稲葉黙斎、楠本碩水等を得て、日本に絶大な知己を得たということができる。これらの人々はめったに「道統」道の血脈という言葉を使わないが、朱子の道統は、朝鮮の李退渓の屈起によって、李退渓を経て日本に伝わったと信じたようである。即ち李退渓を朝鮮の一人と断ずるだけでなく、朱子以後の一人であり、いわば道学中興の祖と評価したといってよいと思う。

〔理気哲学〕 李退渓は朱子の学説を深く精密に研究した。そうしたその理気哲学説については、「四端は理の発、七情は気の発」という学説を高弟の奇高峯と多年にわたって論辨した。そういう点から見るとかの崔南善氏が「程朱中心の宋学に於いて、なお精細を発し得なかった部分は朝鮮の李退渓になって完

成を見た」（朝鮮常識問答）といっているように、朱子の理気二元哲学の曖昧な点、不明な点を李退渓になって完成したと評価することもできよう。しかし日本人が李退渓を高く評価した点は「四端理之発、七情気之発」というような理気哲学説ではなかった。四端七情理発気発の問題で朝鮮は後世、李退渓派、李栗谷派に分れ、過激な論争を繰返すが、日本ではそういう理気哲学説について深追いすることはなかった。山崎闇斎が「文会筆録」五に於いて「四端七情、理気に分つの論、退渓集十六外数書之を論ず。『自省録』載する所最も備はる。諸儒の道の到らざる処」と論断してから、この四七論争に就いては深く追及することはなかった。

一体、朱子の理気哲学は、理一元論的な理気二元説なのか、気一元論的な理気二元説なのか、詮じつめると容易にわからない深奥な問題である。ところが李退渓は理を主とした二元論と断じ、奇高峯や李栗谷は気を主とした二元論と考え、朱子の文献を博引旁証して論辨を繰返した。四端理の発、七情気の発とする李退渓の考えも、四端七情は理気の共発とする奇高峯や李栗谷の考えも、その根本は、詮じつめると理を主とするか気を主とするか、その考え方の相違に由るものであることは、つとに高橋亨博士が精しく論証された通りであると思う。李氏朝鮮では、この理気哲学については、実に精密に微細にわたって論証された。中国と日本の学界と比較して李氏朝鮮では一番深く探究されたと断じてよいと思う。而も近頃私が初めて気がついたことだが、「気の哲学」（これを一概に唯物論というのは語弊があって私は取らないが）を初めて中国に於いて唱えた人は羅欽順であるが、この羅欽順と殆んど同年代に僅か一年おくれて朝鮮に徐敬徳（花潭）があらわれ、朱子とは違った気一元論を唱えている。彼は張横渠の説を徹底させて気一元論を唱えた特異の思想家で、朝鮮に於ける気の哲学者の首唱者といってよい。彼の「花潭文集」がかの乾隆帝の「四庫全書」に収められた唯一の朝鮮人著書であるが、それも決していわれのないことではないと思われる。なおこれは聞いた話で私が直接に確めたものではないが、最近ソビエットの東洋学者が、同じ十六世紀の初めにヴ、エトナムにも気の哲学者があらわれたと発表しているそうである。ともあれ、朱子の

哲学を「理の哲学」と称するならば、それに反対する「気の哲学」が十六世紀の初頭に、中国にも朝鮮にもヴェトナムにもほぼ同時に現われていることは甚だ興味深い思想現象だろうと思う。それはそれとして朝鮮は理気哲学に深い関心を寄せ精密に深く探求したという点は特筆すべきで、これは朝鮮儒学の一特色といってよいと思う。

ところで日本では、そういう理気哲学を深追いせず、朱子哲学の枠組を離れて別に新しい世界観、人間観を打建てた。それをなしとげたのが伊藤仁斎である。仁斎は理気二元論を退けて気一元論を建て、かつ朱子の説くように欲望を禁ずれば自然に人間のすばらしい本来性、本心が現われるというのは仏教の説であって、孔子の本来の考え方は、欲望をも含めた人間の自然の感情を伸長発展させ調節する所に倫理が成立するとするのである。これこそ孔子孟子の真の教えであると説き出した。即ち朱子の欲望否定の禁欲的な倫理学を一転させて欲望肯定の活動的な倫理学に組み直したのである。そうしてこういう考えは仏教や朱子学以来の人間観の一大転換であって而も、中国でこういう説を唱えた清の戴震（東原）よりも、八九十年も前に説き出されたのである。このように見てくると、朝鮮儒学界では、朱子の哲学説について深く精密に探究を進め他に比類を見ないほどの発達をとげたが、わが日本に於いてはつとに中国に先駆けて朱子哲学の枠外に出て新しい人間観を打出していることが判るのである。

さて李退渓は、日本の儒学界から一様に尊信されたわけではない。これを尊信したのは山崎闇斎学派と大塚退野の学派だけであった。またこれらの学派も、李退渓の四七論とか個々の学説を尊信したのではなく、李退渓の学問全体とその人格全体に共鳴したのである。これらのことは区別して考えなければならない。これを別言すれば、日本儒学界全体から見れば、李退渓は過大評価もされなかったが、ただ日本の歴史を動かした人に、李退渓を尊信した人が少なからず現われていることは注意すべきである。

〔道学とその性格〕 ところで李退渓を最も高く評価した山崎闇斎や大塚退野は、自らの学問を「道学」或いは「正学」といって、世俗の学と厳しく峻別した。この点は李退渓も同じである。李退渓は「今の謂

世学士が道学の二字を憎むこと毒喙（毒蛇）の如くである」といっている（自省録、答黄仲挙）が、日本でも道学という言葉は、揶揄的な軽蔑した意味に用いられている。しかし退渓や闇斎の意識では、道学は真剣な人間の生きゆく道の学問であり、道を至高の目標とする、人の死生に関わる重大な学問であるとした。そこで道学の内容について以下少し分析し退渓、闇斎の学問の性格について述べてみたいと思う。

(一)道学は道を至高の目標とするのである。従って道が尊いからそれを明らかにした朱子を尊ぶのであって朱子が尊いから道を尊ぶのではない。李退渓の言葉に朱子の言動を多少批判した言葉があるが、それについて退渓は、「これは道を伝える一大事よりして言うのである」（自省録、答鄭子中）といっているが、この「伝道の一大事」という言葉の中に、李退渓が主体的に批判的に朱子を学んだということが看取できる。闇斎も篤く朱子を信じたが、自ら朱子学者を以て任ずることを拒絶し、道学者を以て任じた。さればこそ両者は朱子の定説未定説を分ち、精密な説と疏雑な説を区別したのである。朝鮮の学者の説に「退渓は朱子を学び、（李）栗谷は朱子を慕い、（宋）尤庵は朱子に党す」という言葉があるが、朱子を慕うのではなく、朱子に党すのでもなく、厳粛に朱子を学ぶというのが両者の共通する所であり、それは道の究明を第一義とするからである。

(二)孔子の「己れのためにする学」即ち自己の完成を第一義とする目的意識に徹することが道学の特徴である。従って博く書物を読んで物識りになることも、漢詩文の作家になることも、いわんや科挙に及第して利禄を得ることも学問の目的にはならない。退渓はまた次のようにもいっている。「余年老いたりと雖も聞ゆるなし。但少より聖賢の言を篤く信じて毀誉栄辱に拘らず、若し学をなす者、その毀誉栄辱を畏るれば則ち以て自ら立つ無し。且つ内工夫なくして遽然として異を立て衆の怪む所となれば則ち以て自ら保つなし。之を要するに学者須らく是に硬確して方めて能く把守する所あり」（言行録一）。即ち栄誉を目的とせず毀辱を畏れず、また学者の通弊である軽く異説を立てようとせず、一切の功利的観念を離れてひたむきに人間の本有する道義心を発揮し涵養して君子となる——これを学問教育の目標とするのである。山

崎闇斎は更らに端的に「学問は総じて大賢聖人を学ぶが学問なり」（山崎先生語録）と喝破している。では大賢となるにはどうするか。

〔居敬存養〕（三）朱子は居敬と窮理の二本の柱を立ててこれを示したが、退渓 闇斎は窮理よりもむしろ居敬を重んじた。これを別言すれば存心、存養ということを学問の中心においた。存心というのは人間のすばらしい本心を存在せしめることであり、存養とはその本心を存続し養うことである。闇斎の言葉に次のような言葉がある。「それ学の道は致知と力行の二に在りて存養は即ちその二を貫くものなり。漢唐の間、知者なきに非ざる也、行者なきに非ざるなり。但、未だ嘗て存養の道を聞かざればその知る所の分域、行う所の気象、終に聖人の徒に非ざるなり」（近思録序）。また「存養の要は敬のみ」ともいっている。即ち敬による存養こそ最も肝要で、存養からでなければ聖人大賢にはなれないとしたのである。では敬とは何か。敬とは他に対しては畏敬することであり、自己に対しては畏れつつしむことである。山崎闇斎の高弟浅見絅斎は「どんな大悪人でも、いざ死刑になる間際には必ず人間のすばらしい本心に立ち帰るであろう。その本心を人が家の中に居るように常に存続させるのが居敬である」と説明しているが、これは大変判りよい説明である。程子は敬を「主一無適」と定義している。精神を集中して他にふらない、全精神、全精魂を傾倒するということであるが。かくすれば人の霊活な本心があらわれると説くのである。また程子は敬を「整斉厳粛」とも定義している。その意味は外形を厳粛に整えれば自ら内心もひきしまり霊妙な本心が働くというのであって、これは李退渓が林下数十年のくふうを経て漸く悟り得たと述懐しているのである。このように全精神を統一して事に当るだけでなく、常に心の動く以前の純粋性、静寂性（これを未発の中という）を存養し、また心の動く瞬間を把えて察識し、心が常に誠になるように省察を加え、活動する時も静かにしている時もこの敬つつしみを持続する――これが学問の出発点をなし成果を成すものだとするのである。だから本心を存する存心のくふうとして静坐法を実践する。朱子も晩年には「半日読書、半日静坐」の生活を送ったというが、退渓も闇斎も朱子の静座法を実践し奨励した。この

ように存養を学問の中心にする敬のくふうを最も重んじた。この点が李退渓の学問の最も特色のある点であって、山崎闇斎や大塚退野の最も共鳴した所である。

一体、朱子の学問は、元明と時代を経るに従って、居敬よりも窮理を重んじ、学者はともすれば博く書を読んで「雑物識」になることを務めるか、徒らに理気哲学を穿鑿して、空理空論を事とする風に堕落する傾向にあった。王陽明が致良知の学を唱え、易簡直截な実践的な陽明学を唱え出したのも、このような朱子学の弊風を矯めようとしたからに外ならない。この時に当って、李退渓が王陽明の直後に生まれ、純粋に朱子を信じ再び朱子の精神を明らかにし、窮理よりも居敬存養に一層重点をおく、実践的な道学を唱え出したことは偉とすべきであって、私はここにこそ李退渓の東アジヤにおける朱子学史上のかがやかしい地位があると思う。別言すれば李退渓の史的地位は、単に四端理発七情気発説を首唱した点にあるのではなくて、居敬存養を重視する実践的な道学を唱え、再び朱子の精神を易簡直截に明らかにした所にあると思う。このようにして李退渓の学問は、省察存養を重んじ非常に実践的であるから、その意味では陽明学とは似た点のある学問となっている。現に日本の井上哲次郎先生は、横井小楠を誤って陽明学者の系列に加えているし、山崎派大塚派の学風は他の朱子学派である京都学派や林家系統の学風とは、よほど趣を異にしていたのである。

〔気質変化の修養学〕（四）以上、道学の性格を分析して大方これに尽きるのであるが、さらに補足して述べるならば、道学は結局、稲葉黙斎がいっているように「気質を変化することをめざす学」つまり人間を純粋化して聖賢に近付ける実践的な修養学ということもできよう。だから非常に実践的な性格を持っている。書物を読んで一事一物の理を窮めるについても、単に頭で認識するのではなく、身近かに自分の身体や行動に照らし実験して体認する。「切己近思」「体認・体察」を重んずる。日常生活で黙っている時も、言葉を発する時も、一念一念の動く所に省察を加えて、果して誠の心より発するか、天理そのままであるかどうかを察識して理を窮め力行する。いわば全生活を通じて理を窮め自己を純化するように修養す

るのである。このような修養第一主義ともいうべきものを説くのが道学の特徴である。従ってこの道学派は「道に任ずる」という言葉を愛用する。道を重んずるから道を荷い己れの出処進退に厳しく、「尊道重己」を説く。自己の主体性を確立することをめざして研鑽し自己を重んじて行動するのである。

〔道とは人倫の道、天地の道〕（五）では次に、このように重んじた道とは何であるか。これについて多少の説明を加え道学派の人間観について考えてみたい。道というのは、いうまでもなく五倫の道である。君臣父子夫婦長幼朋友の五つの人間関係の道である。学問の目標はこの五つの人間関係の道理を明らかにし実践することであると、朱子はその「白鹿洞掲示」の中に示している。山崎闇斎は三十三歳の時、李退渓の「自省録」を読んでその「白鹿洞掲示」の解釈に感奮興起して李退渓に傾倒するようになったのであるが、その闇斎が後に「人之一身五倫備わる」と唱え出し、その高弟浅見絅斎はさらに端的に「人とは人倫なり」と喝破している。その意味は、人間とは、決して個として存在するものでなく、常に君臣父子夫婦長幼朋友の関係の中にある人間である。親であるか子であるか、夫であるか妻であるか、そういうつながりの中だけで存在するのが人間であって、そういう関係を立ち切った個としての人間は観念的には考えられても現実的には存在しえない。だから人間として完成するといってもその五倫の道に即して道理を考え実践する以外にないというのである。これはもちろん朱子の説に本づくものではあるが、「人とは人倫なり」という言葉は実に徹底した言葉であって発し得て妙である。

このように人間を五倫の中の人間として把えると同時に、人間の心を深く探究して人間の心には本来天地宇宙の心が宿っていると考えるのである。天地宇宙は実に整然また燦然たる秩序の下にあるが、その天地の心、いわば宇宙精神は何かといえば、物を生もう生もうとする生々溌剌たる「物を生じる心」であり、その心は人を愛しよう愛しようとする愛せずにはおれない心と一体となっている。その愛せずにおられない活溌々地のピチピチした心が仁であり、心の性根であり、人間はこのような温い心を天地より授かっている。ところがこの仁の心が欲望のためにまっ黒に蔽われているのが人間の現実の姿である。ただ

ら敬（つつしみ）によってその蔽いを取り去らなければならない。そうすれば本来の生き生きした輝かしい本心に立ち帰ることができると説くのである。つまり人間を人倫の中の人間と把えると共に、人間を宇宙の生命力とつながる人間として把え、愛せずにはおられないのが人間の本質と把えるのである。従って道とは人倫の道であると同時に天地宇宙の道であり、人間の本質につながる道である、この道を究明し完成するのが学問教育の目的であり、この道を実現し融合一円の世界を建設するのが人間の務めであると、篤くこの道を信ずるのが道学のめあてである。このような考えを哲学的用語を用い厳密に説明したのが理気哲学である。李退渓の哲学は、肉体や形質の原因となる気よりも、精神や法則の原因となる理の存在を主として考える「理の哲学」であって、彼は人間の心に厳然として存在する天理、道徳的根源の実在を信じ、その理が単独に発動することもあると信じて疑わなかった。

〔第二の王仁〕　以上、李退渓の道学の性格とアジア朱子学史上の地位を考察したのであるが、序でに日本文化史における李退渓の地位について考えてみたい。荻生徂徠は、日本の大陸文化輸入の跡を考えて注目すべき人が四人いる。その第一は百済の王仁であり、王仁があって始めて文字を知るようになった。第二は吉備真備であり、真備があって六経や六芸が始めて整うようになった。第三は菅原道真であってここで初めて立派な漢文詩を作れるようになった。第四は藤原惺窩であり、彼があって天を語り聖人という言葉を口にするようになった。この四人の人はよろしく大学に祭って然るべきであるといっている、ところで藤原惺窩に至って始めて天を語り聖人を語るようになったということは、神や仏を予定しないで倫理の根源を語り、人間の理想として聖人を語るようになったという意味で、ここに初めて宗教から離れて倫理学が独立するようになったという意味である。神仏の加護を信ずる世界観より、人間の力を信じその秩序を重んずる世界観に変ったということを意味するものである。この藤原惺窩は、文禄慶長の戦役でもたらされた沢山の朱子学関係の書を読み、また捕虜の朱子学者姜沆と交わってその指導を受け、李退渓の刻した「延平答問」を最も愛読して近世儒学の開祖となった人である。李退渓は山崎闇斎派や大塚退野派に篤

く尊信されその著述も殆んど江戸時代に出版され日本儒学界に少なからぬ影響を及ぼした。こういう点から考えて、私は李退渓を「第二の王仁」ともいうべき大きな功績を残した人であると評価するのである。これを要するに李退渓は朝鮮儒学史上の泰山北斗であると同時に、東アジア儒学史上から見て道学中興の祖、道学史上の第一頁を飾る人であり、日本文化史から見ると第二の王仁と位置付けるのである。

日本儒學との異質性

〔存心の学と大義名分の学〕以上、李退渓の史的地位を考えたのであるが、次に日本儒学との異質性について考えてみたい、山崎闇斎や大塚退野は李退渓に傾倒しその影響を受けたが、闇斎や退野の学は退渓の学と同じである筈はない。一体儒学は修己治人の学であるといわれている。ところが李退渓は主として自己完成の学の修己学を説いた、朱子の学は居敬窮理の学といわれるが、李退渓は居敬に重きを置いた。そして「本心を存続することが政治の根本である」「心を存するは治を出すの本」（自省録、答黄仲挙）といって専ら存心を説き、存養を説き、存心さえよく出来れば自然に世の中はよく治まり秩序は得られると説いた。即ち存心という個人修養と政治とを連続するものと考える傾向があった。個人修養を政治の根本とする考え方は儒教の伝統的な考え方であり、すぐれた考えではあるが、修養と政治をあまりにも安易に結び付ける考え方は儒学の範囲を狭めるものである。闇斎も道学者であるから治人の道、政治の学について詳しく説き及んだわけではないが、唯闇斎は修己の学の上にさらに朱子の大義名分論を強調し、しかもそれを日本の国柄に適合するように改変して、日本的な朱子学にした。そうしてその点こそ闇斎学の最も特色のある所である。即ち闇斎は五倫の道を学問の対象としたが、五倫の道の中でも「君臣の義」を最も重視し、考察した。千条万目のあらゆる道徳の根本かなめになるものが君臣の義であり、この君臣の義が崩壊すれば国家社会の秩序失はわれ一切の道徳は成り立たなくなるとした。そこで闇斎は韓退之の作った一篇「拘幽操」という琴歌を表彰し、純粋無雑な臣下の絶対的な忠誠心をほめたたえ、武力革命をなしとげた殷の湯

王、周の武王を退け、革命をなしとげて天地に愧じない者は後漢の光武帝だけだと断じた。元の大学者許魯斎は、明の薛文清はほめたたえ、明の丘瓊山は許魯斎が宋の遺民でありながら元の王朝に仕えたという理由でけなしたが、闇斎は丘瓊山の説に賛成している、このように中国の歴史上の人物は固より日本の歴史上の人物について大義名分に照らして一々厳しく断罪した。そうして一方、わが国の国柄を考え、わが国は上に万世一系の朝廷を頂き、君臣の義の完全に行われた、万邦無比の国柄であると喝破し、この国柄を護るために身命を賭すべきことを強く訴えた。つまり朱子の尊王思想をわが国にあてはめて徹底的に強調したのである。また朱子の華夷内外説をわが国にあてはめて、わが国の立場からすればわが国こそ中国と称すべきであり、現に古人は豊葦原の中つ国と呼んでいるではないかとし、当時知識人の間に蔓延していた中華崇拝思想、慕夏思想を徹底的に排撃し、遂に「孔子孟子がもし日本に攻めてきたならば、これを皆殺しにするのが日本の孔孟の教えであり春秋の道である」という、あの驚くべき言葉を発するに到っている。このように闇斎は君臣の義について最も重んじ、厳しく古人の出処出退について批判し、しかも朱子の大義名分説を主体的に受容してわが国の政治の大根本を明らかにした、こういう主張は特に高弟の浅見絅斎に受けつがれ発展された。ゆえに絅斎は中国朝鮮の儒者が聖人と仰いだ湯王武王を「主殺しの大罪人」と断罪し、「わが国に生まれてわが国を宿屋の如く思うのは古今第一のひがごとなり」といい、孔門の顔回が肱を曲げて枕とし「陋巷に道を楽しんだ」というのも、もし日本人が日本の道を考えないで道を楽しむなどといってもそれは非人乞食が日向ぼっこをしているのと異らないといい、日本人が仁を求めるといい道を楽しむという場合は、日本の君臣の大義に基づいて仁を求め道を楽しむのでなければならないことを強調した。この闇斎絅斎の主張は水戸学派に流れる一方、脈々として後世に伝わり、あるいは山県大弐、竹内式部の勤王運動となり、あるいは橋本左内、梅田雲浜らの思想と行動となり、明治維新の思想的一大原動力となったことは史家の均しく認める所である、闇斎や絅斎は唯つけ刃的に尊王論を唱え日本主義を絶叫したのではない。その裏に深い哲学思想を有し透徹した修養論を有したからこそあのように優

に偉大な影響を後世に及ぼしたのである。そうしてその哲学思想と修養論は李退渓に負う所が多かったのである。

〔日鮮中三国の朱子学〕　中国清朝の朱子学は、文献実証的な朱子学研究としては発展したけれども、清朝の滅びんとする時唯一人国に殉ずる者も現われなかった。李朝の朱子学界には李退渓・李栗谷のような大儒が現われたけれども朋党の争いを繰り返えし国力の衰えを来した。日韓併合の際義兵を挙げて国に殉じた者はその学派に少からず現われたけれども国力培養の基にはならなかった。ところが日本の場合は幕藩体制の安定化に寄与し三百年の平和を持続する一方、明治維新の思想的一大原動力となって国力の発展に大きく寄与した。

その理由はどこにあるか。その原因は複雑で単純に断言することは憚らなければならないが、清朝の場合は、異民族の支配する征服王朝であったために、清朝は朱子の尊王攘夷思想の攘夷思想を骨抜きにしてしまった。また朝鮮の場合は、朝鮮の社会は血縁と師弟関係の師縁を非常に重んずる社会構造になっている。従って血縁、師縁によってそれぞれが固く団結し、過激なな争いを繰返し、民族として団結する力に結び付かなかった。これに対して日本は、単一民族であり、しかも天皇を崇拝する伝統的心情を踏まえて朱子学を主体的に日本化したために偉大な思想的力を発揮するに到ったものと思う。「人能く道を弘む、道人を弘むるに非ず」という孔子の言葉があるが、孔子や朱子の説いた道も、その道を荷う人によって国が勃興もすれば衰弱もするという事実を日韓華の朱子学発展の跡を顧みる時、痛感せざるを得ない。

〔元田永孚と李渓退〕　最後になったが、元田永孚と李退渓の関係について附加えておきたい。元田永孚は明治天皇御歳二十歳の折から侍講となり天皇の絶大な信頼を受け、明治の教育指針確立に絶大な寄与をなした人である。明治の初年、日本が西欧思想の洗礼を受けた時、文部省が古来の人間教育の理想を忘れ、ひたすら実用主義的な、立身出世主義的な、科学万能主義的な教育主義を模倣し、他方国粋主義者が排他的な偏狭な国粋主義的教育主義を主張し、日本の教育主義が左右に分れて大きく揺れ動いていた時、右

にも左にも偏らない中正な教育主義を定めるのに最も力を傾け、明治天皇を輔佐し、終に教育勅語の発布に力し、「明治第一の功臣」とまでいわれた人が元田永孚である。ところでこの元田も、大塚退野の学流で横井小楠を師とし友としその感化を最も多く蒙った。その元田は「程朱の学を明らかにして退渓に至り、退野先生、その所撰の朱子書節要を読み、始めて得る所あり。吾今、退野の学を慕ってこれを天下に語る（「日新余記」）に述べり」といったという。この言葉は松田甲「日鮮史話」に引用されているものであるが、「元田永孚文書」の中には見えていない。その他「元田永孚文書」の中には退渓に関して述べているものは見当らない。けれども元田は大塚退野を尊び信じたことは疑ない。その詩に「[illegible]雅神徒、吾非林非伊又非崎、吾服東肥両夫子」とある。東肥両夫子とは肥後の大塚退野とその門人平野深淵であって、これこそ道を真に伝えた人である。道徳を真に伝えた人は林羅山、伊藤仁斎、山崎闇斎ではなく、大塚退野、平野深淵その人であると歌っている。そうして大塚退野は李退渓の「自省録」「朱子書節要」を熟読して心眼を開き、この二書を「神明の如く父母の如く」尊んだ人である。しかも元田は、李退渓を「古今絶無の真儒」と尊んだ横井小楠の教えを受けた人であるから、元田が間接的ながらも李退渓に傾倒したことは疑う余地がない。かつ朝鮮で「教育勅語の草案者元田永孚の学は李退渓から出ているから、教育勅語は李退渓から出ている」という説が流布されたが、これは甚だ飛躍の多い間違った結論であることはいうまでもない。教育勅語は儒教倫理を根底とするものではあるが、日本古来の皇道主義、古学の皇道主義によって貫かれている。教育勅語＝儒教倫理にないように元田永孚の思想がそのまま李退渓の思想にある筈はない。けれども修身修養を教育の第一義におく考え方は、間接的ながらも李退渓と一脈の関連がある。明治十九年、明治天皇が東京大学に行幸され学内を視察された時、西欧の学術を考究する学科が備わっているのに、「修身を主とする和漢の古典」の学科が欠けているのを注意され、これでは日本の将来はあぶないと考えられ、その旨を元田につぶさに話された。元田はこれを「聖喩記」として記録している。和漢の古典を特に「修身を主とする」と規定している所に注意すべきであって、単に客観的に傍観的に事

物を考究する西欧の学術ではなくて、人倫の道を主体的に己れの問題として追究し真の自主性、主体性を自己に確立する和漢の学を考究べきことを喩された点は大いに我々の考えなければならぬ所であると思う。客観的な観察からだけでは主体性、自主性を決して涵養成長できないからにある。そうして元田も明治天皇と同じ考えであり、その点にこそ李退渓の思想と一脈の関連性のあることを考えなければならない。之を要するに山崎闇斎や元田永孚の学は決してそのまま李退渓の思想ではない。山崎も元田も共に日本の国柄に合わせ時勢に適合するように朱子学を変容し、かなり異質的なものに仕上げている点を忘れてはない。しかし同質の面が多くその思想の根底において李退渓の学恩を蒙った所も決して少くないことも忘れてはならない。楠本碩水は「李退渓は朱子を学ぶ、山崎闇斎は李子を学ぶ」といっているが、李退渓は繁雑に流れた朱子学を純粋化し易簡直截的な実践的修養学とし「小東の朱子」といわれるほどの学徳をなした。一方山崎闇斎は朱子の学説を徹底的に究め而も日本化して国運の発展に寄与した。徹底した思想が歴史に大きな活力を発揮することは、これらの人々の思想と行動を見れば容易にうなずかれる所である。

退溪學研究之諸課題

發表者 李家源
（延世大學校教授・文博）

〈緒〉

自古及今，東方(韓、中、日)諸家之研究退溪學者，槩不出於哲學的區蓋，自是周知之事實也。雖然在我今日，不第注重於過去與現在，非常關心於未來之日，果能如何設定其方向，廣開門路，醇研實義，克臻大昌明斯學者，是爲當面之課題也。

要之，未來之退溪學，可以多角的研究，就其渾融圓合之縱的高深，橫的玄遠之全體，竟其分開剔拔之纖而牛毛，理而蠶絲之界線，方可謂之能事畢矣。

欲探退溪學之最高深玄遠之境地，要在其哲學方面，尙矣無論，若以現代人所謂一哲學家目退溪，終是未妥。奚以言之，其在儒家之初祖孔子，中興之朱子，若退溪之時代，其所謂學，殊不如西方文化體系中之多樣分門故也。且論學者，固不能不察於洪纖具微之分，然亦不可以其纖且微，而歇后看也。

第今研究斯學之諸家，先須蔀聚既刊之退溪全書，未刊之陶山全書，通讀一遍，領會其全體，然後各剔其所好，細著研述之功，湊萬歸一，克底于績矣。

今將淺見，先就其大者，分爲十項，列之于左，非敢曰：『精當』也，亦嘗試爲之云。

一、經學

東方人之諸學中，唯經學最占有宏大之位置者，此不必舉言也。是爲故焉？因爲種種諸學，莫不本原於儒經也。退溪經學之載在陶山全書中者，實爲鴻厖，亦不必更論也。

退溪自有三經釋義、四書釋義等解經的著籍，尙矣無論，如諺解類之流通於世者，亦已久矣。故後儒之釋經者，多尊尙退溪，爲釋經之老師。其在經學未成田竝之當時，靜居書齋，身親講義，牖迪英髦，眞積日久，各飲匹量，成才遍於通國，窮鄉僻落，化爲鄒、魯。且與知友門生，書牘往復，講說與答目，極其誠懇，文辭亦甚瞭暢焉。

二、性理學

性理之學，溯其原初，實爲經學中之一部，然而宋、明以後，演成一大主潮，儼然據有儒家宗派的位置，此則朱子學，雖占孔、孟之正統之高位，自無他適焉已也。

退溪之學，既私淑朱子，而集大成矣。然而通其一生，尤專精研鑽於性理之原，四七理氣之辨，動成篇帙，故後儒稱退溪學之宗旨，在性理之學，亦非過論也。

竊嘗觀退溪理氣之說，不第一遵朱子之說，實原於孔子二五與道器之說，則已明揭於非理氣爲一物辯證一篇之中。然而觀其心統性情圖之統性情，則是謂合理氣，又非今所謂二元論者也。

退溪嘗與高峯奇大升，論辨四七之說，積費年載，卒底爛漫同歸，蓋高峯取裁正於退溪，爲最得意的弟子，退溪亦頗稱高峯奇才通儒，或舍己說以從之。退溪易簀後，栗谷李珥，極贊高峯初說之分明直捷，而亦曰：『明彥學識，豈敢貳於退溪，只是偶於此處見得到矣。』自是衆說紛紜，沙溪金長生，尤菴宋時烈，南塘韓元震，鹿門任聖周，主栗谷，而如牛溪成渾，尤門[illegible]，磻溪柳馨遠，愚潭丁時翰，農巖金昌協，星湖李瀷，茶山丁若鏞，蘆沙奇正鎮，寒洲

李養相，許主退溪矣。

栗谷之語同退溪，因不違於當日及門諸子，而唯此論理氣一節不同。且其平日，當有所[illegible]，因思不措，而於其四七之說，贊之以明白直捷，蓋為學者，不必株守師說，亦當思有所自得，學問之自由，豈不可以此證哉。也。然而所謂東西學者之後，或不免以偏心為學，互相詆斥，可歎也。私所期望於今日者，凡爲研究退溪學者，先須平心下氣，痛滌舊習，創造新機運，與之攜手同歸於至公之大道也。

中國之士，有稱退溪爲東聖，如梁啓超，黎元洪諸人之題詞於聖學十圖者，辭甚尊重，然未有專著。其在最近，台一個蔡茂松，留學我韓，論述頗多，中國人之研究退溪學，實自蔡君始。其先獲博士學位，所研究乃對退溪學之專論之一篇，極其精詳。往年余訪台灣大學，有叫做程元敏，專治宋、明哲學，而聞余入退溪學之大要，痛談移時，今未知其成書否也。

日本之退溪學，由緒已深遠矣。既有藤原惺窩，山崎闇齋，大塚退野三派，蔚然成海外之最大淵藪。出刊退溪著書，已在德川時代，多至十一種。輓近學者，如宇野哲人，阿部吉雄諸教授，富有對退溪學之論著。

三、文　學

對退溪之文學，曾有拙撰退溪詩歌文學研究，載在退溪學研究(一九七二)，只剔出退溪詩、陶淵明之詩與朱子詩，而繹之者。又有退溪先生之文學，載在退溪學報(一九七六　第十輯)，概論韓國的純粹詩歌文學，與漢文學。又儒家思想與韓國文學(一九七三　韓國思想大系1)之中，論及退溪一系之文學思想，而略言朱子與退溪文辭之不同矣。今不覼縷焉，願宇內諸公，有以諒恕之。

四、數理學

西山釋休靜，書退溪卷(淸虛堂集)，有云：『伏羲數理三才主，孔子綱常萬世師。』竊嘗以爲之二句也，可以統括退溪思想矣。退溪之數理學，則專著有啓蒙傳疑、易經釋義，其外散見於文集者多。其答李仲久書中，論皇極數解，暨布算圖、田制算、律算圖等。又答使艮齋李德弘，造渾儀璣衡。答金應順書中，論及象數者三度，而自謂嘗學算法於養心堂趙晟，其詳則又見於養心堂集跋中矣。

五、禮學

退溪之禮學，雖未有專著之書，然散在全書中者不少，又類聚於退溪先生言行錄者，凡六十五條，其亦綦備矣。退溪之禮學，傳之寒岡鄭逑，寒岡傳之愚伏鄭經世，沙溪金長生，遂盛行通國矣。

六、史學

退溪全書之中，多有関於史學之理論。自詠史諸詩，至於書簡與雜著，班班可考，今不可盡記，而略舉一二其例焉。

過淸平山有感小序，論高麗李資玄之風流文雅，而論駁東國通鑑史論之貶刻資玄之貪鄙吝嗇之謬，滔滔七百言，剴切爽朗。又與人論麗史王、辛之辨，而曰：『後世當從元耘谷說。』不避時諱。亦嘗以實錄纂集都廳堂上，纂集明宗實錄，蓋以斯文宿儒，參與於論議筆削之職也。

七、教育

退溪教育思想與方法，亦有特色。實係官學之流於科舉出身，眞才實學，難以做得，故非常用心於書院及書堂之私學教育，創紹修、伊山書院，教育地方子弟，又築書堂於陶山，或在溪上，或就山寺，遠近從學者紛集，人文之興，於斯爲盛。亦以士夫家子弟，在遭遇士禍之後，士習浮薄，官學尤甚，唯此私學教育，可以痛滌舊習，創造新機運故也。

八、政事

退溪自以文科出身，曾經牧民之官，位至公卿，難進易退之節，恬淸無倫，而屢辭愈堅，輿望所歸，見以時政不可有爲，卷而懷之。然其自事君、告君陳誠，以至居官、交隣、論時事，皆簡詳有法焉。

九、選學

退溪之選書，有朱子書節要一書，最傾注神精，而如古鏡重磨方、性理諸家解抄等書，皆足以怡養情性之資。其在當時選學蔑如之時代，對此非常關心，居然成選學之標準。且其於選學，饒有理論，當其編朱子書節要也，東岡南彥經，靜存李湛，俱有書，論蟬聲淸一節之非緊切，而爲閒酬酢，則退溪答書有云：『作歇後看，則爲歇後語，作緊切看，則非緊切語耶？』又曰：『事爲固有緊酬酢，其無有閒酬酢乎？』大抵選書之工作，不第爲纂輯古人之陳跡，要在裨益於身心日用之間也。

一〇、書　法

退溪之筆法，端勁雅重，不事奇怪，鮮有胡寫，景福宮重新殿額門題，皆出其手。又善隸書，或爲人書屏簇。在其初年學王，中年以後學趙，以余淺見，晚年自有金生神韻。蓋退溪書法，取三家之遺帖殘碑，集諸體之長，自成一家，兼有文字書卷之氣香，時人謂之退體，爲宣祖代以後儒家之正軌焉。

〈結〉

此十項，既妄以己意設定，蓋取其較著者也。李相殷教授，嘗裒退溪學及其研究方法問題（一九七三 退溪學報 創刊號）一論攷，而主張文哲史三分類法，前此有星湖李瀷之李子粹語，用近思錄體例，分爲道體、爲學、窮格、涵養、力行、居家、出處、治道、政事、教導、警戒、異端、聖賢之十三類。蒼雪權斗經之言行通錄，則分爲學問（七條）、行實（一〇條）、出處（五條）、議論（四條）之四項二十六條。青壁李守淵之言行錄，又分爲三十項。雖簡繁不同，皆各主一家之見，幸乞爲之參照。

往在一九七六年五月，開退溪思想研究國際學術大會於大邱之慶北大學校，以現代退溪學之再認識爲講演主題，並分文學、教育、政治、哲學爲四項，發表討論，鄙人亦參其列，擔其第一項之文學。

今我韓、中、日、美四國，由日本李退溪研究會之招邀，有此在近世東亞細亞朱子學與李退溪國際學術會議，分李退溪的地位、同質性與異質性、和現代思想關連，爲三項主題，發表討論，鄙人亦參其列，區區之見，以爲退溪學術淵深，其在現代研究之分業化，勢不容已也。故玆謾述一試案，與預會諸公，爛漫商確，卒歸於大道云。

朱子學과 現代

發表者 岡田武彦
〈九州大學名譽教授・文博〉

朱子學이 現代의 社會, 혹은 思想界에 寄與한 수 있는 것은 무엇인가. 이같은 문제에 대한 研究는 유감스럽게도 從來 별로 이루어지지 않았다. 朱子學自體의 研究와 함께 精密하게 되어 각각의 分野에 있어 詳細한 研究가 이루어졌으나 여기에 서술한 바와 같은 課題와는 거의 無關係하게 이루어져 왔다고 생각한다. 그러나 이와 같은 課題에 대한 研究야말로 朱子學研究家가 열심히 하지 않으면 안될 緊要事이다. 왜냐하면 만일 이와 같은 研究에 종사해서 朱子學의 現代的 意義를 새로이 自覺하여 現代人의 思想의 創造發展에 貢獻하도록 努力하지 않으면, 現代의 社會人으로부터 거의 忘却되어 때로는 嫌惡의 感情을 가지고 白眼視되어 왔기 때문에 거의 死滅에 가까운 狀況에 있는 朱子學의 回生은 期待하기 어렵다. 그리고 實은 이것이 朱子學研究의 第一義이며 그 精神을 살리는 根本이고, 從來와 같은 研究만으로 그쳐서는 아니된다고 생각하기 때문이다. 이것은 朱子學에만 限할 것이 아니고 東洋學全般에 대해 말할 수 있는 일이다. 다만 朱子學이나 陽明學과 같은 近世의 新儒學의 경우에는 특히 그 필요성을 痛感한다. 東洋學에 대하여는 近代에 이르러 歐美의 識者들로부터 注目을 받기에 이르렀으나, 그것도 佛敎學이 많고 그 가운데서도 禪學에 대한 關心이 强하다. 이에 反하여 朱子學이나 陽明學에 대한 關心은 극히 稀薄하며 그에 대한 研究는 大地 속에 파묻힌 遺跡의 發掘에 종사하는 것과 같은 程度로밖에 생각되지 않고 있다. 하물며 現代의 活社會에 持參하여 크게 活用하겠다는 것과 같은 생각은 없다 하여도 과언이 아니다. 오랜 동안 西洋風의 화려한 思考에 습관되어 온 日本人에 있어서는, 이들 新儒學이 提唱하는 것은 너무나도 簡素하고, 또 質朴하여 눈에 띄지 않을지도 모르나 實은 이 가운데에야 말로 現代人에게 가장 필요한, 조용하고도 깊은 生命力을 가진 思想이

감추어져 있는 것으로 생각된다.

朱子는 周知하는 바와 같이 北宋諸儒의 學을 集大成하여 이른바 理學을 세웠는데 그것은, 漢唐訓詁學에 대한 批判과 反省에서 나온 것이긴 하지만, 특히 佛學과 事功學의 超克에 의해 成就된 것이기 때문에 그와 같은 深淵하고도 廣大한 儒敎哲學으로 된 것이다. 이 가운데서도 특히 佛學에 대한 朱子의 辨難은 熾烈하였는데 이것을 否定的 媒介로 하여 儒·道를 止揚한 곳에 그의 理學의 眞面目이 있다고 하여도 過言이 아니다. 이것은, 그가 말하는 理가, 佛氏의 理(道家에서 發한 것)의 超克에 의한 것임을 알면 쉽게 분명해질 것이다. 그는 儒學의 理를 實, 佛氏의 理를 虛(空)라 하여 實理를 들어 虛理를 쳤다. 이것은 실로 「操戈入室」의 手法이었다. 이에 의하여 그는 佛學의 隆盛을 阻止하고 이에 대신하기를 儒學으로서 하였다. 그것은 참으로 偉業이라고 하여야 할 것이다.

朱子가 佛學과 事功學을 排斥한 理由는 무엇인가. 요컨대 前者는 理想으로 치달려 現實을 잊고, 後者는 現實에 탐익하여 理想을 잃었다고 생각되었기 때문이다. 즉 佛學에서 說하는 道는 결국은 超越的인 것이기 때문에, 淸純하고 또한 深淵한 바는 있으나 그것은 복잡한 데다가 끊임없이 變動하여 마지않는 人間의 共同生活, 自然界와 渾然一體가 되고 있는 복잡한 人間社會에 一一이 대응하며 이것에 直結될 수 있는 것은 아니며, 事功學에서 說하는 道는 이와 반대로 現實的이므로 現實生活에는 有用하기는 하나 佛學에서 보는 바와 같은 淸純함과 深淵함이 없다고 생각되었던 것이다.

이상에서 서술한 朱子學 成立過程으로 보아 朱子가 唯理的인 二元論的 世界觀 또는 人間觀을 세우기에 이른 것은 當然한 일일 것이다. 朱子에 의하면 宇宙內의 모든 現象은 氣라고 하는 質料의 生成變化에 근거하나 거기에는 嚴然한 基準과 法則, 혹은 規範이 있고 同時에 또 그 存在를 存在이도록 하는 始原이 있다. 前者가 所當然, 後者가 所以然의 理라 한다. 朱子가 말하는 理는 실은 法則性을 가짐과 함께 生命性을 갖는 것으로 그 어느 하나로도 限定할 수 없는 것이다. 朱子는, 理는 超越的 存在는 아니고 氣에 內在하며, 따라서 個個의 事物에 內在하여 그 性이 되는 것이라 하였으나 다만 價値的으로 理가 氣에 先行하는 것으로 하였기 때문에 前述한 바와 같

이 二元論을 提唱하게 된 것이다.

朱子는 이와 같이 理를 內在的인 것으로 보아 個個의 事物의 性으로 되는 것이라 하였기 때문에 學에 있어서는 個個의 事物에 대하여 一一이 그 理를 窮究할 것을 필요로 하였으나, 그 功을 累積하면 이윽고는 豁然히 그것이 一理임을 깨닫는 境地에 도달한다. 그렇게 되면 宇宙가 손에 있고 萬化가 몸에서 생겨난다고 한 것처럼 萬事萬變에 對處하여 그것으로 하여금 各得其所하도록 할 수 있는데 이것이 天地가 物을 生하는 마음이라고 생각하였던 것 같다. 그리고 朱子는 人間만이 이것을 이룰 수 있다고 하였다. 그것은 人間이 萬物 가운데서 가장 秀氣를 禀受한 存在이고, 따라서 「사람은 天地의 마음」이라고 하는 것처럼 天地萬物을 몸에 體得하고 있는 存在라고 생각하였다. 따라서 窮理에 있어서도 靈活한 마음에 注目하여 이것을 重視하기에 이른 것은 當然한 일이다. 그러므로 마음은 明德을 갖추고 있고, 虛靈不昧하여 衆理를 갖추고서 萬事에 대응할 수 있는 것이나, 氣禀이 私欲에 가리워 이것을 밝게 할 수가 없다고 하여 敬이라는 嚴肅한 存心의 工夫를 필요로 한 것이다. 다만 마음은 손가락 하나도 물들일 수 없을 만큼 靈活한 存在이므로 이와 같은 存心을 필요로 하는 것이나 그것만으로는 心體를 完全히 하고 그 用의 絶對性은 期必할 수 없는 것이라 하여, 萬物에 대하여 一一이 그 理를 窮究하고 그 性을 다하는 것에 의해서 마음의 全體大用이 얻어진다고 하였다. 이것이 朱子의 이른바 全體大用思想이다. 이 思想은 佛學과 事功學을 超克하여 樹立한 그의 新儒學의 特色을 如實히 보여주는 것이라 하여 무방하다.

이상에서 서술한 바와 같이 朱子는 學으로서 두 개의 것을 들었다. 하나는 居敬存心이고 하나는 格物窮理이다. 前者를 實踐的 工夫라 한다면 後者는 知的 工夫이다. 朱子의 경우, 兩者는 서로 기다려 비로소 그 참다움에 도달한다 하였으나, 朱子의 경우에는 약간 知的인 工夫를 중시하는 傾向이 있었다. 그것은, 그의 窮理가 人事社會의 現象 뿐만 아니라 널리 自然界의 諸象에까지 미치고 있기 때문이다. 그러므로 朱子學者 가운데, 예를 들어 博多의 儒者 貝原益軒처럼 科學技術의 面에 위대한 功績을 남긴 사람이 나오게 된 것도 當然한 일이다. 朱子는 이와 같은 광범한 窮理의 根底를 人倫에 두고, 이것을 모든 학문의 始原이오 究局이라 하였다. 그가 人倫의

根幹으로 한 것은 自他共存의 愛의 理、心의 德인 仁이나、朱子에 의하면 이것은 天地의 生德이라 하고、朱子는 이 理의 體得과 實踐에 注力하였다。 科學과 道德이 分離되어 있는 現代의 學問을 볼 때 朱子의 이같은 學問態度는 一顧의 價値가 충분할 것이다。 朱子는 이와 같이 人倫主義에 立脚하였다고는 하나 現實의 諸相을 直視할 것을 忘却하지는 아니하였고、人情의 機微를 살펴 權謀術策의 秘奧를 窮究할 것을 게을리하지 아니하였다。 그러므로 그는 단순히 理想을 높이 들어올려 그것으로서 끝나는 것으로 생각하지는 아니하였다。 이와 같은 態度야말로 참으로 理想을 살리는 것으로 이 또한 理想主義者에게 있어서는 좋은 敎訓일 것이다。

二元論的 構造를 갖는 朱子의 理想主義도 한 발짝만 잘못되면 佛氏의 虛弊나 申·韓의 慘酷의 弊에 떨어지는 憂慮가 생길 것이다。 또 窮理에 있어서도 마음의 存養이라는 實踐的 工夫의 要를 잊고서 오로지 知識을 求하고 思辨을 弄한다면 理의 生命體를 枯死케 하여 이른바 「渾沌」을 죽이는 過誤를 犯하는 愚行을 저지르지 않는다고는 할 수 없다。 朱子沒後의 儒學은、혹은 唯理的인 理氣一元的 世界觀에 서서、窮理에 있어서도 마음의 存養에 注力한 朱子學이 明初에 일어나고、혹은 切至한 靜敬의 存養에 從事하여 理의 깊은 體認을 主旨로 한 朱子學이 明末에 일어나고、혹은 銳敏한 道德的 感知에 理의 存在를 自覺하여 唯心的인 世界觀이나 人性觀을 세운 陽明學이 明의 中期쯤에 勃興하여 時世를 風靡하고、혹은 唯氣的 一元論을 제창하여 그 立場에서 朱子의 唯理論이나 陽明의 唯心論을 佛老의 虛學으로 斷定하여 이것을 痛論하고 復古學을 說한 一派의 儒學이 明末에 胎動하여 清朝에 興起하였으나 이들은 모두 이상에서 서술한 諸弊를 救하려 한 것이다。 明末로부터 清朝에 興起한 唯氣的 思想도 日本의 儒者를 鼓動하여 古學派의 擡頭로 되었으나 이들 思想은 보기에 따라서는 虛에서 實로의 展開를 必然으로 하는 中國의 傳統에 由來하는 바가 있었는지도 모르나、佛敎思想을 超克하여 傳統的 儒敎를 深遠한 形而上學으로 애써 昇華시키고、東洋思想史 위에 위대한 功績을 남긴 理學의 發展을 阻害하여 次元이 낮은 思想으로 墮落시키는 結果가 되었다。 그 가운데에서 韓國의 李退溪를 尊崇한 日本의 崎門派의 朱子學은 朱子의 體認의 學을 精絕한 것으로 삼아 朱子學을 一層 靜深하고

또한 純正한 生命을 가득히 담은 것으로 하여 그 發展에 寄與함이 있었던 것은 무엇보다도 잘된 일이다. 이것은 崎門派의 靜坐體認論이나 知藏說 등을 보면 분명한 것이다. 朱子學이 提示하는 人倫中心의 世界觀도 그러하거니와, 그것을 背景으로 하는 바의 敬虔하고 靜深한 存養의 工夫야말로 가장 注目을 받을 만한 가치가 있다고 생각된다. 왜냐하면, 그것은 人間의 「참다운 主體性」의 確立과 養成에 緊要不可缺의 것으로 생각되기 때문이다. 朱子는 靑年시절에 師父로서 섬겼던 劉屛山으로부터 이른바 「木晦」를 받았는데 거기에 서술된 工夫는 실로 이것에 가장 適合한 것의 하나라고 할 수 있을 것이다. 그것은 다음과 같은 것이다.

木晦於根、春容曄敷。

人晦於身、神明內腴。

〈安 炳 周 譯〉

●研究發表●〈第三部〉

李退溪의 哲學思想과 現代文明

發表者 柳 承 國
〈成均館大學校敎授〉

儒學의 本領이 人權을 옹호하고 尊重하는 仁道精神에 立脚하여 있는 만큼 人間의 自由와 平等과 平和意識이 그 根底를 이루고 있음을 잊을 수 없다. 天命思想이 帝王이 百姓들을 支配하는 原理로 惡用되기도 하였지만, 人間 누구나를 莫論하고 天命을 지니고 있으므로 帝王의 暴政에 저항할 수 있는 理論的 根據와 基礎를 賦與한 것을 알아야 할 것이다. 性理學은 이러한 原理를 深化하고 普遍化한 것이 그 特徵이다. 따라서 人間主體를 떠나서는 性理學은 成立할 수 없고, 自己를 喪失한 性理學은 反性理學的이다.

性理學에 있어서 性이라 함은 「中庸」의 「天命之謂

性」 또는 「論語」의 「性相近、習相遠」의 性으로서 人間自我의 先天的 本性을 가리키는 만큼 人間 主體性에 徹하려는 學問이다。「性卽理」라 하지만 理보다도 性의 概念이 더욱 本源的이다。

性理學의 領域이 宇宙論(理氣說)、人性論(性情論) 等 多樣하게 문제되지만 李退溪의 性理說에 있어서는 人間學的 領域에 中心을 둔다。退溪는 朱子를 宗師로 삼아 그 學說을 金科玉條로 받든다。그러나 單純한 依樣이 아니라 그 眞意를 吟味하고 體認하여 懇切精到하게 自己化 하는데 힘썼다。

「由是而旁通直上 則可與泝伊洛而達洙泗 向之所云聖經賢傳 果皆爲吾之學矣(朱子書節要序)」

程朱를 배우고 孔子에 達하는 것이 모두 吾之學이라 하여 主體的으로 把握하려는 態度는 참으로 哲學하는(philosophieren) 姿勢라 할 것이다。孔子의 이른바 爲己之學이라 하겠다。退溪는 成熟한 自己完成을 爲하여 努力하였으며 이 成己는 곧 他의 完成인 成物이 되어 위대한 敎育的 効果를 이루어 그 影響이 韓國、日本、中國에까지 미쳐 수백년의 儒宗으로 東아시아에 있어 道德、文化 건설에 根幹을 이루어 왔다。그러나 오늘날에 있어서 儒敎文化圈의 諸民族들은 西歐의 거센 近代化의 물결에 휩쓸려 傳統的 價値觀은 흔들리기 시작하였을 뿐 아니라 科學技術文明을 最大의 무기로 삼는 現代 産業社會는 날이 갈수록 實利至上主義의 西歐化의 拍車를 加하는 同時에 傳統文化에 대하여는 前近代의 낡은 잔재로 여길 뿐 아니라 도덕적 가치관념까지도 否定하려 한다。東洋的 또는 西洋 中世的 禁欲主義로부터 人間의 感性과 欲求를 無制限 開放하고 자유경쟁을 원칙으로 하여 技能主義、能率主義、合理主義를 德目으로 삼는 現代社會는 科學技術을 專門化하여 富國과 强兵에만 沒頭하게 된다。따라서 현대사회의 가장 두드러진 特徵은 機械化의 현상과 組織化의 현상이다。이같은 현상은 人間疏外의 大矛盾을 빚어내게 되었다。機械와 物質은 얻었으나 人間은 喪失하게 되었다。人間이 만든 피조물로서의 機械는 도리어 創造主인 人間을 그 奴隷로 轉落시켰다。在來의 「德者本也、財者 末也」라 한 價値觀이 倒置되어 現代는 「財者 本也、德者 末也」라는 현상을 露出하게 되었으니、「孟子」의 이른바 「上下交征利」의 時代가 되고 말았으며、「大學」의 外本內末이면 爭民施奪이라 한 바와 같이 混亂과 갈등의 極을 이루고 있는 것이 現代文

明의 特徵이라 하겠다. 基本된 哲學이 利에 있고 義에 있지 않다. 따라서 現代는 人間도 手段視하고 目的으로는 對하지 않는다. 利己主義的 自己中心으로 남을 상대하므로 形式은 自由主義時代라 하지만 其實은 混亂과 閉鎖와 分裂의 현상을 막을 길이 없다. 哲學的으로 말하면 存在와 所有를 混同하는 時代가 된 것이다.

現代를 哲學精神史上에서 考察한다면 非義理의 時代라고 부를 수 있다. 分析하고 計算하고 하는 人間의 合理主義的 知性이 科學技術文明을 이룩해 놓았지만 그러한 知性은 道具化된 知性에 지나지 않는다. 科學技術文明自體는 무엇을 위해서 奉仕할 것이며 어떻게 利用될 것인가를 생각하는 理性은 忘却理沒된지 오래이기 때문이다. 退溪의 尊理、 主理思想은 天理(宗教的)、 性理(哲學)、 義理(倫理)、 그리고 事理 物理 등의 各領域을 連繫시킬 수 있다. 現代諸學問의 專門化、 個別化、 孤立化、 斷絶化 現象을 補完할 수 있다는 데서 現代哲學的 意義를 갖는다.

科學技術自體를 否定한다거나 疎忽히 하자는 뜻은 아니지만 科學은 아무리 發達한다 해도 科學 以上의 것이 될 수 없다. 人間 相互間의 不信과 社會的 不條理는 合理的、 科學의 힘만으로는 治癒될 길이 없는 것이다. 人間性의 回復은 道德的 善意志인 德性의 啓發과 陶冶로부터 이루어진다고 하겠다. 그러나 오늘날 科學的 思惟의 弱點은 宗教의 힘으로 心靈의 救濟와 社會의 淨化 그리고 國際間의 平和를 期하려 한다. 그러나 宗教(天)를 中心한 領域과 科學(地)은 中心한 領域 사이의 兩極化의 矛盾을 解決하기에는 그 간격이 너무나 크다고 하겠다. 二律背反的으로 느껴지는 科學과 宗教의 二元性에 對하여 어떻게 接近할 수 있을까? 從來의 二元的 硏究에서 오늘날에는 有機性과 統一性이 要求된다. 이 두 次元을 一元化하는 통로를 찾으려 한 것이 儒學哲學、 性理學의 立場이다. 이는 곧 人間에 對한 理解이다. 人間에 對한 理解가 종전과는 달라져야 한다는 것이다. 人間은 땅의 存在로서 生理와 心理와 社會性을 지닌 同時에 天德의 要素인 虛靈不昧한 Spiritual Being이라는 것을 忘却해서는 안된다는 것이다. 이 Spiritual Being은 단순한 理性이나 知性、 心、 Mind로 이해할 것이 아니라 Personality의 개념 이상으로 人間은 天命之謂性으로서 神聖性을 所有한 天道를 이어받은 者라는 특수한 存在로서 그 槪念을 深化할

때만 이 兩面의 接近이 可能하다고 본다. 그러므로 이같은 方向에 더 깊은 哲學的 理解가 要求된다. 靈肉의 雙全思想은 現代가 要求하는 思想이며 韓國思想의 特徵이라고도 하겠다. 性理學上의 人間 特히 退溪의 人間觀은 Vitality와 Totality를 가진 것으로 全人的, 人格的인 것인 만큼 行動科學에 있어서의 엄밀한 分析과 宗敎에 있어서의 嚴肅性과 洞察力을 갖고 깊은 眞理의 可能性을 믿고 모든 學問分野의 調和와 發展을 이룰 수 있는 열쇠라고 생각된다.

退溪의 哲學은 단순히 科學的 明哲性만을 强調하는 것이 아니라 眞理의 窮極的 追求는 終局에 있어 最高善에 到達하려는 것이다. 다시 말하면 論理性과 倫理性을 分離하지 않고 人間本能의 根源에 있어서 明明德의 明德과 明之가 둘이 아닌 하나임을 밝혀 行하는 哲學이라 할 수 있다는 것이다. 論理的 純粹理性보다도 人倫的 實踐理性에 內包시킨 哲學이다. 따라서 人間學的 意義를 定立시켜 가장 人道的이요 人間의 生命을 가장 所重히 아는 價値의 哲學이라 하겠다. 이는 곧 「成人之美, 不成人之惡」의 孔子의 말씀을 實踐한 哲人이요 大賢이라 할 수 있었다.

이러한 意味에서 非人間化의 現代社會에 있어 退溪哲學은 一大 光明을 던져 준다고 하겠다.

退溪의 溫柔敦厚한 人間像은 메마른 現代社會를 薰薰하게 感化 感動케 할 것으로 믿어 마지 않는다. 退溪 末年의 力著이며 退溪哲學의 總決算이라 할 수 있는 「聖學十圖」와 나라에 올린 「戊辰六條疏」에 보면 政敎의 道理가 잘 드러나 있어 그 準極을 알게 하며, 現代의 病理를 治癒할 수 있는 原理와 方法도 들어 있음을 알 수 있다.

「畏敬不離乎日用 而中和位育之功可致 德行不外乎彝倫 而天人合一之妙斯得矣 (聖學十圖箚子)」

中和位育의 實功을 日用當行의 素行에서 實踐한다고 한 것과, 畏敬을 上天에만 하는 것이 아니라 日用動靜에서 떠나지 않는다고 하는 態度는 退溪哲學의 精粹라 할 것이다.

朱子學, 退溪學의 窮極的 目的은 中和位育하고 天人合一의 妙를 얻게 하려는 것이라 할 수 있다.

「義精仁熟 欲罷不能 而忽不自知其入於聖賢中和之域矣……措世於隆平 納民於仁壽(戊辰封事)」

聖賢中和의 境地에 到達하려면 義精仁熟하여 欲罷不能하게 되는 樂善不倦의 悅樂의 샘물이 솟아나야 하다. 이 때의 欲罷不能의 意欲은 善意志로서 肯定

되어야 할 것이라 할 것이다.

退溪가 理想으로 하는 聖賢中和의 境地라 함은 佛敎나 道敎에 있어서 無欲、滅情이 아니라 人間의 意欲(中節之欲)을 肯定하여 過欲을 制限하며 調節하는 것이다. 中庸의 이른바 喜怒哀樂이 일어날 때 이것을 禁하는 것이 아니라 節度에 맞추어 調和를 이루어야 한다고 하는 感性과 理性이 中和를 이룬 思想이다. 中和가 아닐 때에 不和요、惡이 되는 것이지、欲望自體를 惡이라 보는 것이 아니다.

後進國에 있어서는 人間의 意欲을 고취하고 自由로운 競爭을 의식적으로 覺醒시켜 현실에 대한 積極的 參與意識을 일깨운다. 勞動精神을 진작하고 生産意欲과 企業家精神을 기르게 한다. 工業化、産業化、民主化를 그 슬로간으로 삼는다. 그러나 高度로 成長한 先進國에 있어서는 도리어 人間을 工業社會의 物質的 社會的 人間疏外의 矛盾으로부터 解放시켜 내려고 하는 것이 그들의 새로운 휴머니즘 運動이다. 다시 말하면 現代 人工文化의 도전으로부터 人間의 位置를 再確保하려는 것이다.

이와 같이 人間化의 運動이 要求되는 現代工業文明社會에 있어서 李退溪의 天理를 體得、體認한 成熟한 全人的 人間像 즉 共同體意識을 각성케 하는 人間像(重繼統以全仁孝〈戊辰六條疏第一條〉)은 우리와 關係없는 前近代思想이 아니라 現代가 要求하는 바람직한 哲學이며 오늘날의 바람직한 人間像인 것이다. 退溪의 哲學은 天과 人이 만나고 人과 物이 만나며 人과 人이 만날 수 있는 人道精神으로서 現代精神史에서 復活시키고 再吟味해야 할 現代의 哲學이며、人類歷史를 展望하는 未來의 哲學이라 할 것이다.

●研究發表● 〈第二部〉

朱子學과 李退溪

發表者 蔡 茂 松
〈中華民國 國立成功大學敎授〉

一、理氣論・心性論 및 居敬窮理는 朱子學의 三大體系이다. 朱子는 이 三大問題에 대하여 각각 그 具體的 內容과 理論的 體系가 있다. 理氣論은 宇宙萬物의 化生을 해석하고、心性論은 理氣思想을 계

승하여 道德的 形而上學을 建立하고, 居敬은 存養과 心의 未發已發을 省察하는데 있고, 窮理는 事物의 所當然과 그 所以然을 理解하여 뜻이 疑惑됨이 없고 行實이 어긋남이 없는데 到達케 하는데 있다。

二、李退溪는 朱子의 理氣論을 계승하여 理와 氣의 不雜性에 重點을 두고, 理가 貴하고 氣가 賤함을 주장하여 理를 높이고 氣를 깎아내려 理의 價値를 確立하였다。

三、李退溪는 孟子의 四端을 계승하여 純粹한 道德性의 本體說로 삼았고, 또 朱子의 理氣 心性의 論을 계승하여 四端은「理發而氣隨之」이오, 七情은 이것을 貶하여「氣發而理乘之」에 屬한다는 理論을 建立하였다。 이것은 理를 높이고 氣를 깎아내리는 觀念에서 ㄴ 所致이다。 道德을 至上으로 하여 物欲을 退却시킨 存養에 대해서는 至極히 功이 있다。

四、朱子는 「배우는 이는 窮理보다 먼저 할 것이 없다」하였고, 退溪는 「主敬이 日用에 있어 第一義가 된다」고 하였으니, 두 儒學者가 비록 각각 自己대로 먼저 할 것이 있었으나 目的은 다 「物我一理」「心理合一」에 있었다。

五、今日에 있어서 人類가 物質生活을 追求하고 精神價値를 소홀히 하여 人間이 疏外되어 不安과 紊亂이 초래하니, 여기에 應當 朱子와 退溪의 理氣思想으로써 未來의 人類文化의 哲學體系를 重建해야 할 것이다。

〈李篪衡 譯〉

〔原 文〕

朱子學與李退溪

蔡 茂 松

〈中華民國 國立成功大學教授〉

一、理氣論・心性論・及居敬窮理、是朱子學的三大體系、朱子於此三大問題、各有具體之內容及其理論的體系。理氣論用以解析宇宙萬物之化生、心性論則承理氣思想而建立道德的形而上學、居敬則在存養省察心之未發已發、窮理則在了解事物之所當然及其所以然、以達到志不惑而行不謬。

二、李退溪承朱子理氣論而着重理氣之不雜性、主張理貴氣賤、尊理貶氣、確立理的價値。

三、李退溪承孟子四端爲道德性體之說、又承朱子理氣心性之論、建立四端爲「理發而氣隨之。」而將七情貶屬爲「氣發而理乘之。」此係尊理貶氣之觀念所致。對道德至上物欲退聽之存養上、至爲有功。

四、朱子主「學者莫先於窮理、」退溪主「主敬爲日用第一義、」二儒雖各有所先、而目的俱在「物我一理」「心事合一」。

五、今日人類追求物質生活、忽略精神價値、人間疏外、帶來不安與紊亂、宜以朱子與退溪的理氣思想重建未來人類文化的哲學體系。

●研究發表●

進溪朴在馨論

—退溪思想의 十九世紀展開相—

發表者 渡 部 學
〈武藏大學敎授〉

進溪 朴在馨(一八三八—一九〇〇)은 密陽朴氏 第十二世 逍遙堂 朴河淡(一四七九—一五六〇、曹南溟、閔愼齋와 道交、不仕)의 後孫로、慶尙北道 淸道郡 錦川面 新旨洞(舊名 仙巖)에 居住하여 高宗 庚午(一八七〇)에 進士에 合格하였으나 不仕、「杜門著書」에 專念한 十九世紀中葉의 在野學者로 「文學德行踐履篤實」로서 알려진 人物이다。

그의 著書 文集은 七〇卷을 넘는데 「海東續小學」、「海東續古鏡重磨方」은 刊本이 세상에 行하여졌고 文集 八卷도 刊行되어 있다。

「海東續小學」에 대하여는 이미 詳細히 考察하여 報告한 바이나、同書는 「我東前賢言行」의 「習熟於見聞」한 것을 朱子 小學의 編成形式에 따라 編集、朝鮮童蒙의 「感發而興起」하기의 速함을 期한 (李裕承序)、初學入門敎科書로서 民間에 널리 流布하였다。同書는 壬午(一八八二)年에 이루어져 初版은 甲申(一八八四)年에 板行되었다。이 海東小學 가운데 취급된 嘉言善行事例總數中에 있어서의 出例回數로는 退溪先生이 가장 많아 三〇回에 달하고 있으며、趙靜菴의 一三回、李栗谷의 一一回、曺南溟의 一〇回가 그 다음이고、李雅亭・李芝峰 二人의 實學派學者는 함께 四回씩 出例되어 있다。이것을 十八世紀 中葉에 이루

●研究發表● 〈第三部〉

退溪先生의 敬思想과 그 現代的 意義

發表者 李 完 栽
(嶺南大學校教授)

新儒學이라고 일컫는 性理學을 集大成한 朱子는 學問의 길, 즉 儒學의 學問的 理念을 實現하고 學問의 目的을 達成하는 方法으로서 居敬과 窮理, 즉 行的 體驗과 知的, 理論的 追究와를 아울러 勸奬하고, 이 兩者를 다같이 重視하기는 하였지만 그 自身의 學問的 努力은 行的 體驗의 面보다 窮理 즉 宇宙와 人間에 관한 理論的 探究面에 더 精力的으로 傾注되었고, 또 그의 學問的 力量도 이 面에서 더욱 빛나게 發揮되었다고 하겠다. 이에 대하여 退溪先生의 경우는 窮理面을 輕視한 것은 아니지만 行的 體驗인 敬을 學問의 方法으로서 더 重視하고, 그 自身 敬의 體驗

어졌다고 지목되는 兪大齋의 「大同嘉言善行」의 出例內容에 있어서의 李退溪 一二回, 李栗谷 九回, 이어 曺南溟 五回, 趙靜菴·金恩齋·黃朽淺 各 四回(實學派學者는 出例 零인데 成立時期로 보아 當然하다 생각된다)라는 出例頻度構成과 比較하여 볼 때 進溪 朴在馨이 李朝後期의 全般的인 道統風土 속에서 특히 退溪에 傾倒하였던 모습을 엿볼 수 있다.

그러나 進溪 朴在馨과 退溪思想과의 연관은 그의 著「海東續古鏡重磨方」과 「陶山至言」의 二書에 있어서 현저하다.

특히 「陶山至言」은 退溪의 言行을 集錄編成하여 海東論語라는 形態에서의 國學을 樹立하려 하였던 것으로, 全一冊 一二三張이나 되는 手稿本은 淸道郡 新旨洞의 百榴園에 所藏 現存하고 있으며, 아직은 刊行되어 있지 않다.

本 報告에 있어서는 이 二書를 紹介하면서 進溪 朴在馨이 近代指向의 激動하는 十九世紀中葉期에 있어서 退溪思想을 어떻게 把握하여 세상에 行하게 하려 하였던가 하는 그 思想構造를 考察하여 보려는 것이다.

과 敬에 대한 省察을 朱子보다 한결 더 深化시킨데 그의 學問의 特色이 있다 할 것이다。 敬은 實로 退溪學의 要諦이다。

弟子 金惇叙에게 준 글에서 『사람이 學問을 하는데 있어서 일이 있거나 없거나、생각을 하거나 않거나를 勿論하고、오직 敬으로써 主를 삼아야 한다。(大抵人之爲學 勿論有事無事 有意無意 唯當敬以爲主)』① 고 하고、弟子 李德弘과의 對談에 있어서도 『學問을 함에 있어서는 무엇보다도 먼저 主宰를 세워야 한다。어떻게 해야 主宰를 세울 수 있읍니까? 敬이 可히 主宰가 될 수 있다。(先生曰爲學莫如先立主宰 曰如何可以能立其主宰乎 曰敬可以立主宰)』② 고 하였다。

이러한 敬에 대한 退溪先生의 力說은 一一이 枚擧할 수가 없다。그리고 이와 같이 敬을 重視하는 그의 態度에는 平生 變함이 없었다。그의 學問이 무르익은 68歲時의 著作인 戊辰六條疏와 聖學十圖劄에 있어서도 한결같이 聖學은 敬으로써 爲主함을 强調하고、『敬은 마음의 主宰이고、萬事의 本根이다。(敬者 一心之主宰 而萬事之本根也)』③ 『心은 一身의 主宰이고、敬은 다시 一心의 主宰이다。(盖心者、一身之主宰而敬又一心之主宰也)』④ 『敬을 지닌다는 것은 생각함과 배움을 兼하고、動靜을 貫通하고、內外를 合하고、顯微를 하나로 하는 길이다。(持敬者 又所以兼思學 貫動靜 合內外 一顯微之道也)』⑤ 등의 表現으로 極口 敬을 力說하였다。

結局 退溪先生에 있어서 敬은 學問의 要諦로서 退溪先生은 이 敬을 修行하여 그 醇熟한 境地에 이르를 것을 그 自身의 學問的 課題로 삼았던 것이다。

그러면 敬의 內容은 무엇인가? 敬에 關한 退溪先生의 解說은 多樣하다。盧蘇齋에게는 『主一』로써 說明하고⑥、南時甫에게는 『勿忘勿助』、『非着意 非不着意』 등으로 說明하고⑦、金而精에게는 『整齊嚴肅』으로써 說明하였다。⑧ 이것은 勿論 退溪先生이 敬을 隨時隨處에 自在롭게 解說한 데서 나온 多樣한 表現

① 退溪集 卷 五十八 第十七張
② 退溪全書 下 第七九五頁
③ 退溪集 卷之七 第十九張
④ 退溪集 卷之七 第十九張
⑤ 退溪集 卷之七 第八張
⑥ 退溪集 卷之十 第二十五張
⑦ 退溪集 卷之十四 第十五張
⑧ 退溪集 卷之二十九 第十三張

이다。그는 말하기를『前賢들이 敬을 解說한 것이 똑같지가 않으니 모두 自身이 본 바에 따라 形容하고 說明했기 때문이다。그러나 어찌 그 뜻이 다를 수가 있겠는가?(前賢訓敬不一 蓋各以所見形容說出耳 豈有他哉)』⑨하였다。前賢들의 解說이란 즉 程子의『主一無適』、『整齊嚴肅』、謝上蔡의『常惺惺』、尹和靖의『其心收斂 不容一物』들을 말함이다。退溪는 敬에 대한 이들 諸家의 見解를 한 가지 뜻으로 融合貫通시켰던 것이다。이러한 會通的인 理解를 바탕으로 하여 그는 敬에 대하여 多樣하게 說明했던 것이다。그런데 退溪先生은 敬을 勸奬함에 있어서 먼저 整齊嚴肅에 힘쓸 것을 强調하였다。整齊嚴肅이란 外樣을 端正히 하고 表情을 嚴肅하게 가진다는 뜻이다。그러나 整齊嚴肅의 目的이 外樣의 端正에 그치는 것이 아니다。退溪는 말하기를『莊齊整肅』은 바로 마음을 간직하게 하는 바이다。(所謂莊齊整肅者 正所以存其心也)』⑩고 하였다。마음을 간직한다는 것 즉 存心은 敬에 대한 重要한 表現이다。사람은 누구나 마음(心)을 가지고 태어났다。그러나 나의 마음이 항상 내 肉身에 깃들어 있는 것은 아니다。心의 作用인 思念은 自由로워 내 肉身으로부터의 出入 離脫이 無常하고、한 가지 事實을 思閑한다 할지라도 그 思惟對象과 언제나 함께 있는 것이 아니라、思念은 間斷없이 流轉하기 마련이다。心은 身의 主宰인데 主宰者인 心이 나를 떠나 있는 狀態下에서의 나의 言動이 올바르고 徹底할 수가 없다。그러므로「大學」에서『마음이 간직되어 있지 않으면 보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않는다。(心不在焉 視而不見 聽而不聞)』⑪고 하였고、孟子는『學問한다는 것은 별다른 것이 아니고、흩어진 마음을 되돌이키는 것이다。(學問之道 無他 求其放心而已)』⑫고 했던 것이다。제 마음을 제 안에 항상 간직하고자 하는 努力、그것이 곧 存心工夫이다。存心工夫는 一旦 敬工夫의 다른 表現이라고도 할 수 있다。敬에 關한 여러가지 表現들、求放心、操存、惟邪存誠、主一無適、其心收斂 不容一物、勿助勿忘、非着意非不着意、常惺惺 등 온갖 表現들이 모두 이 存心과의 關聯下에서 理解가 可能하다。求放心、操存은、자꾸만 내달으려는 마음을 붙잡아 간직한다는 뜻으로、存心과

⑨ 仝上
⑩ 退溪集 卷之二十九 第十一張
⑪ 原本大學五七章
⑫ 孟子告子上

바로 惟하는 表現이다. 그런데 存心이 되지 않은 狀態의 나에게 있어서는 心이 비록 내 肉身의 主宰者라 할지라도 참된 意味의 나의 主人이 될 수가 없다. 그 出入이 無常하기 때문이다. 이러한 나의 心은 한갖 邪念에 不過하다. 存心이 온전히 되어 나의 마음이 내 속에 뿌리를 박고, 確固히 安着할 때 비로소 心은 身의 主宰者로서 主人자리에 앉게 되고, 그리되면 여태까지 出入이 無常하던 邪念이 犯接을 못하게 되는 것이다. 閑邪存誠이나 其心收斂 不容一物은 모두 이러한 바탕 위에서 理解될 수 있다. 勿助勿忘, 非着意 非不着意는 存心함에 있어서 지나친 緊張도 放逸도 避해야 한다는 方法的인 問題이다. 그리고 心은 本來 虛靈不昧한 것인데 그렇지 못하고, 昏昧하게 되는 까닭은 存心이 되지 않았기 때문이다. 온전히 存心이 되면 心이 그 本來性을 回復하여 常惺惺하게 되고, 또 每事에 接應함에 있어서 그때 그때의 對象에 主一하여 無適하게 되는 것이다. 勿論 主一無適, 勿忘勿助 등 앞서 列擧한 事項들이 存心의 結果가 아니라 存心의 方法임은 말할 것도 없다. 그런데 이러한 存心의 方法이 곧 敬이오, 敬工夫를 通해서 存心이 可能해 진다. 그러므로 退溪學問의 主眼點은 바로 이 敬工夫에 있다 하겠으며 聖學十圖에서 『心은 一身의 主宰요, 敬은 一心의 主宰라』고도 하고, 『敬은 一心의 主宰이면서 萬事의 本根이라』고 말한 것은 이러한 退溪先生의 學問的 立場을 端的으로 表現한 것이라 하겠다. 그런데 여기 敬은 一心의 主宰라고 한 말은 무슨 뜻일까? 이것을 풀이한다면 즉 敬을 通하여 나는 마음의 集中統一(存心)을 이룰 수 있거니와, 진실로 이러한 存心의 狀態에 있어서 비로소 나는 나 自身의 마음 즉, 나의 모든 衝動과 感性과 慾望 등을 다스릴 수 있는 道德的인 나의 主體(性)가 回復 確立된다는 뜻일 것이다. 이러한 意味에서 敬은 곧 一心의 主宰인 것이다.

그런데 本來 敬은 周易의 『敬以直內』에 그 淵源을 가진 것으로서 元來는 神聖한 對越的 存在라든지 또는 그의 命令인 倫理的 規範에 대해서 愼其獨하고, 戒懼謹愼하는 그러한 人間의 宗教的, 倫理的 態度를 뜻하는 槪念일 것이다. 이것이 宋代에 와서 儒學思想의 哲學化, 內面化의 傾向을 따라 存心養性의 方法으로서 哲學的, 方法論的으로 確立되고 體系化된 것으로 본다. 그런데 性理學에 있어서 性은 곧 理이고 人間에 있어서의 理는 곧 仁義禮智의 根源으로서

道德的 本性이다。따라서 敬은 人間의 道德的 本性의 自覺의 方法이오、人間의 本來的 主體性 確立의 길이라 할 수 있다。退溪先生은 奇高峰과의 四·七論辯에서『仁義禮智의 性이 睟然히 내 속에 자리잡고 있다』고 吐露했거니와、이것은 오랜 敬工夫를 通한 退溪自身의 本來的 主體性 確立의 體驗을 表明한 것이라 하겠다。

그러면 退溪先生은 이 敬을 通하여 窮極的으로 到達고자 한 경지는 무엇이었던가? 盧伊齋에게 答한 글에서『誠은 하늘의 道이오、誠하려는 것은 사람의 道이다。學者 마땅히 努力해야 할 바이니、애써 誠에로 나아가려면 오직 敬에 힘쓸 따름이니라。(誠者天之道 誠之者 人之道 學者之所當勉也 而欲强而進誠亦惟用力於敬而已)』⑬하고 金而精에게 주는 글에서『主一의 一은 不二不雜의 一이오、또는 專一의 一이고、誠을 가리켜 한 말은 아니다。但 能히 一이 되면 誠이 된다。(主一之一 乃不二不雜之一 亦專一之一 非指誠而言 但能一則誠矣)』⑭고 하였다。

敬이 純熟하게 닦아지면、宇宙의 根本原理인 誠에 直接 合하게 된다。그러므로 退溪先生은 聖學十圖箚에서 敬을 잘 닦아나가면、『德行이 彝倫을 떠나지 않게 되고、天人合一의 奧妙한 경지를 얻게 된다。(德行不外乎彝倫 而天人合一之妙、斯德矣)』⑮고 하였다。天人合一의 경지 그것은 곧 聖人의 境地이다。그리고 보면 退溪先生이 强調한 敬은 곧 저 天人合一의 聖스러운 境地에 이르는 길이고 이 길이 아니고는 人間은 聖스러운 境地에 이르기는커녕 나아갈 수도 없다고 할 것이다。

위의 解說을 整理한다면、敬은 散漫해지기 쉬운 우리의 精神을 集中統一하는 길이며 그러한 精神의 集中統一을 通해서 人間의 人格的 主體性(性)을 回復確立하는 길이다。이러한 存心養性의 方法으로서의 敬은 또한 日常의 實踐躬行을 通하여 天地의 原理인 誠과 合하려는 人間的 誠實의 길이며 그것은 마침내 天人合一의 聖人의 경지에 이르는 길이기도 하다。이 目標를 향해 이 길을 처음부터 끝까지 걸어가는 거기에 우리는 一般的으로 儒學의 그리고、특히 退溪學問의 本領과 眞面目을 똑똑히 볼 수 있다。

要컨대 退溪先生의 偉大性은 그가 敬에 關한 그의

---

⑬ 退溪集 卷五十
⑭ 退溪集 卷二十九 第十三張
⑮ 退溪集 卷五七

精緻한 理論으로써 儒學에 있어서 어떤 新境地를 開拓했다는 데 있다기 보다 一生을 통하여 自身이 理解한 바 敬을 徹底하게 實踐함으로써 敬의 體現者로서의 東方的 賢人의 生의 한 標本을 後世人에게 남겨주었다는 點에 있을 것이다.

그러면 이러한 退溪先生의 敬思想이 現代에 갖는 意義는 무엇인가?

現代의 人間은 極度로 발달한 物質文明의 덕택으로 外的 自然環境에서부터의 隷屬에서 벗어나 前時代와는 比較할 수 없을 만큼 풍요롭고, 安樂하고, 便利한 生活을 營爲할 수 있게 되었다. 그러나 그 反面 精神的인 面에서는 二重的으로 隷屬狀態에 빠져 있다. 즉 하나는 人間 스스로가 生存維持를 위해 만들어 놓은 文化的, 社會的 環境 즉 複雜하고 巨大한 制度, 組織, 機構, 施設, 機械 등에의 隷屬이오, 또 하나는 人間自身의 內的인 自然性이라고 할 수 있는 가지가지 衝動과 慾望과 情動 등에의 隷屬이다. 이러한 二重的인 隷屬狀態에 있어서 現代人은 精神的으로 完全히 無力하고 不自由하고, 不安한 存在로 되어버린 것이다. 그리하여 現代人은 이러한 二重的인 隷屬狀態에 빠져 있으면서도 그 事實을 깨닫지 못하고 자기가 自由롭고 幸福한 삶을 누리고 있는 양으로 錯覺하고 있다.

이것이 이른바 人間의 自己疎外 내지 自己(主體性)喪失의 狀態인 바, 現代의 思想家들이 모두 至大한 關心을 가지고 解決코자 하는 課題이다. 人間은 어느 時代 어느 社會의 人間을 莫論하고, 本性的으로 이러한 自己喪失의 可能性을 가지고 있다. 그리고 거의 大部分의 사람들은 實際的으로 自己喪失의 狀態에 빠져 있다. 그러나 物質文明에 매혹된 現代人의 경우 그 自己喪失의 程度는 現代의 物質文明의 特殊性으로 말미암아 以前의 어느 時代보다도 한결 徹底한 바가 있다.

現代人의 이러한 切迫한 狀況에 대하여 現代의 哲學者들 間에는 여러가지 診斷과 處方이 論議되고 있거니와, 人間이 自己의 心身과 外物을 다같이 主宰할 수 있는 참된 主人이 될 수 있는 存心養性의 길을 親切叮嚀하게 가르쳐 주고 있는 退溪先生의 敬思想도 現代人의 狀況에 대한 한 가지 處方이 될 수 있을 것이다.

李退溪의 韓·中·日에 있어서의 地位

發表者 裵 宗 鎬
〈延世大學校敎授〉

1. 李退溪의 理氣哲學

朱子性理學이 高麗末葉에 韓國에 傳來되어 本格的으로 韓國의 性理學으로 展開된 것은 李退溪(1501~1570)와 李栗谷(1536~1584)을 雙嶺으로서 이루어진다. 그런데 退溪는 朱子哲學의 主理의 方面을 더욱 深化함에 있어 中國에 있어서도 性理學의 主理的 發達은 退溪를 凌駕한 것이 없다 하여도 過言이 아닐 것이라 생각된다.

돌이켜 보건대, 退溪歿後 約 150年後에 趙聖期(號 拙修齋)는 退溪와 栗谷을 評하되, 退溪의 精詳縝密, 栗谷의 高明通達이라 말한 바 있고, 또 親히 退溪를 拜謁 問道한 바 있는 栗谷도 退溪의 學을 評하되,

「退溪則深信朱子 深求其意 而氣質精詳愼密 用功亦深 其於朱子之意 不可謂不契 其於全體 不可謂無見(栗谷全書 卷一〇、答成浩原)」

이라 말한 바 있다.

돌이켜 보건대, 朱子는 太極을 理, 陰陽을 氣라 보고, 理와 氣에 대한 形而上下의 槪念的 區別과 實地的 渾淪을 明白히 하였고, 또 太極을 造化之樞紐, 品彙之根柢라 하였다. 이것은 理(太極)를 極尊化함으로써 主理의 方向을 드러낸 것이며, 또 人間存在의 所以然과 所當然으로서 그 理想을 드러내기도 한 것이라 생각된다. 그런데 退溪는 이러한 朱子의 主理的 方面을 더욱 發展시킴으로써 말하기를

「理本其尊無對 命物而不命於物 非氣所當勝也(退溪全書 卷一三、答李達李天機)」

라 하여 理를 絶對者로 생각한다. 그리하여 理를 宇宙生成과 人間行爲의 主導者로 보고, 또 말하기를

「太極之有動靜 太極自動靜也 天命之流行 天命自流行也 豈復有使之者歟(同 上)」

라 함으로써 理動과 理貴氣賤의 思想을 이루었다. 그리하여 사람을 논함에 있어 道義(理)를 力說하여 말하기를

「人之一身 理氣兼備 理貴氣賤 然理無爲而氣有欲 故主於踐理者 養氣在其中 聖賢是也 偏於養氣者 必至於賤性 老莊是也 (同上卷一二、與朴澤之)」

라 하여 사람이 道義心을 集積하면 養氣는 在其中이라 한다。 그런데 退溪의 이 理貴氣賤의 思想은 體系化한 것이 그의 四端七情論이라 할 수 있다。

周知하는 바와 같이 退溪가 四端七情論을 展開하게 된 動機는 鄭秋巒의 天命圖로부터 始作하는데、 그 本格的인 硏究는 오히려 靑年學徒로서 氣慨浩蕩한 奇大升(號 高峯)의 退溪에 대한 質正과 反問에 크게 刺戟되고 또 影響받은 데에 있다고 본다。 생각컨대 孟子의 이른바 惻隱 羞惡 辭讓 是非之心이란 四端을 純粹道義心으로서 純善이라 보고、 禮記의 이른바 喜怒哀懼愛惡欲의 七情은 사람의 感性에 直結된 것으로서 그 中節한 것은 善이고、 그 過不及으로서 中節하지 아니한 것은 惡이라 보았다。 그런데 四端과 七情은 모두 已發로서 情으로 보고、 그것을 未發인 性의 發로 보았다。 이 때 鄭秋巒의 天命圖說에 이르기를

「四端發於理 七情發於氣」라 한 것을 退溪가 修正하여 주기를

「四端理之發 七情氣之發」

이라고 訂正한 바 있다。 그런데 이 命題가 內包하는 뜻은 사람의 心中에 있는 理와 氣가 서로 單獨으로 發動하여 情으로 되는 바、 四端은 理가 發한 것이고 七情은 氣가 發한 것이라는 뜻이다。 이에 이것이 그 當時 學者들 사이에 論難의 對象으로 되었던 바、 奇高峯은 그 當時의 老儒 金河西의 曉諭로써 四端과 七情을 相對的으로 보지 아니하고 七情中의 善一邊을 四端이라 보았으며、 또 理氣는 同時共發하는 것이라 主張함으로써 退溪의 理氣互發思想을 反駁한 바 있다。 여기서 退溪는 四端은 純善、 七情은 有善惡이라 생각함으로써 四端의 善과 七情의 善사이에는 價値論的인 高下가 있는 것으로 보았으므로 四端은 純理의 發로서 絕對善이지만、 七情은 理氣兼發이므로 有善惡으로서 七情의 善은 相對的 善이라 생각한다。 여기서 退溪는 앞의 命題를 修正하여 말하기를

「四端之發 純理 故無不善、 七情之發 兼氣 故有善惡(退溪全書 卷一六、 與奇明彥大升 ○己未)」

이라 하였다。 그러나 高峯은 退溪가 如前히 四端과 七情을 相異한 情이라 생각하는 것을 反對하여 말하

기를

「그러나 가만히 엳짜기 생각해 보니、子思가 말한 것은 이른바 그 全部를 말한 것이고、孟子가 논한 것은 이른바 빼낸 것입니다。대개 人心의 未發은 性이라 이르고、已發은 情이라 이르며、性은 不善이 없고、情은 善惡이 있읍니다。이는 곧 진실로 그런 理致입니다。다만 子思와 孟子가 나아가서 말한 바가 같지 않습니다。그러므로 四端과 七情의 區分이 있을 따름입니다。七情의 밖에 또 四端이 있는 것이 아닙니다。……그러니 四端과 七情을 對擧互言하여 이것을 純理니 兼氣니 말하는 것이 옳겠읍니까?」[1]

라 하고、또 四端의 善과 七情有善惡의 善을 同一한 價値로 보고 高峯은 말하기를

「생각컨대 四端과 七情을 對擧互言하여 이것을 圖에 써 놓으면서 或은 無不善이라 이르고、或은 有善惡이라 이르면、사람이 이것을 볼 때 兩情이 있는 것 같이 의심할 것입니다。또 비록 兩情은 疑心하지 않는다 해도 또한 그 情 가운데에 二善이 있어 하나는 理에서 發하고、또 하나는 氣에서 發한다고 생각한 것이니 合當하지 못합니다。」[2]

라 한다。이와 같이 高峯은 退溪의 四七分對說을 反對하였던 것이다。그리하여 高峯은 理氣不離를 固守하여 다음과 같이 말한다。

「대저 理는 氣의 主宰이요、氣는 理의 材料입니다。二者는 진실로 分別이 있지만 그것이 事物에 있을 때는 진실로 渾淪으로서 分開할 수 없읍니다(不可分開)。」[3]

즉 高峯은 생각하기를 理와 氣는 槪念的으로는 主宰와 材料의 分別이 있지만 具體的 事物 즉 具體的 心에 있어서는 理氣는 渾淪으로서 不可分開라 主張하고、그리고 그 當時 學者들이 孟子의 이른바 四端의 뜻을 잘 理解하지 못하여 四端을 七情과는 判異한 것으로 생각함으로써 四端을 理의 發이라 하여 四端과 七情을 別物과 같이 取扱한다고 다음과 같이 말하고 있다。

「近來 學者들은 孟子가 善一邊에 나아가 빼내어서 가리킨 뜻을 살피지 못하고 모두 四端과 七情을 區別하여 논하고 있다。」[4]

그러나 退溪는 생각하기를 性을 本然之性과 氣質之性으로 分別한 것이 定說이므로 그와 같이 情도 性發爲情이므로 四端과 七情으로 分別할 수 있는 것으로 보고 다음과 같이 말한다。

「그러므로 나는 일찌기 망녕되게 생각하기를 情에 四端과 七情의 分別이 있음은 마치 性에 本然과 氣稟의 다름

이 있는 것과 같다고 봅니다. 그러나 그것이 性에 있어서 이미 理와 氣로 分言할 수 있는데 情에 이르러서는 홀로 理와 氣로 分言할 수 없겠읍니까? 惻隱 羞惡 辭讓 是非(四端)는 무엇을 좇아서 發합니까? 仁義禮智의 性에서 發할 따름입니다. 喜怒哀懼愛惡欲(七情)은 무엇을 좇아서 發합니까? 外物이 그 形氣에 대이어 中(心)을 動함에 對境을 따라서 發出할 따름입니다. ……이로 말미암아 본다면 二者(四七)가 비록 모두 理氣의 밖이 아니라 말할지라도 그 所從來로 말미암아 各其 그 所主를 가리켜 말한 것이니, 이것을 어떤 것은 理라 하고 어떤 것은 氣라 함을 不可함이 있겠읍니까?」5)

즉 退溪는 四端을 仁義禮智의 粹然한 性의 發로서의 端緖로 보고, 七情을 形氣(感性)의 發로서의 苗脈이라 본다.

그런데 退溪가 鄭秋巒의 天命圖의 說을 「四端理之發 七情氣之發」이라고 改作하여 줄 무렵에는 이 命題를 그의 獨創說같이 생각하였고, 또 그것에 대하여 理와 氣를 甚히 分別한 것임을 念慮하여 망서리던 차 그가 「朱子語類」에서

「四端是理之發 七情是氣之發 (朱子語類 卷五三)」

이라 한 것을 보고 나서는 確信을 얻었던 것이다.

돌이켜 보면, 四端과 七情을 理와 氣에 分屬시킨 것은 中國에 있어서는 朱子를 비롯하여 그 後에도 이미 있었고, 韓國에 있어서도 退溪 이전에 이미 있었던 것이지만 退溪가 天命圖說을 改作할 때만 해도, 그 뒤 奇高峯의 反對書翰을 받은 때까지도 그것을 못보았던 모양이다. 따라서 그가 高峯에게 보낸 論四端七情第一書에서 다음과 같이 말하고 있다.

「示喩를 받고나서 곧 편지를 드리려 했으나 아직 敢히 스스로 그 본 바가 반드시 옳아 疑心이 없다고 할 수 없었읍니다. 그러므로 오래도록 發送하지 아니하다가 近來에 「朱子語類」를 봄에 孟子의 四端을 논한 末一條에 바로 이 일을 논한 것이 있었읍니다. 그 說에서 말하기를 『四端是理之發이요, 七情是氣之發이라』한 바 있읍니다. 古人이 말하지 아니하였던 것입니까? 『敢히 自己를 믿지 말고, 그 스승을 믿어라』하였읍니다. 朱子는 우리가 스승으로 섬기는 바이며, 또 天下古今이 宗師로 삼는 바입니다. 이 說을 얻어본 然後에는 바야흐로 愚見이 大謬에 이르지 아니하였던 것을 믿으며, 그리고 當初 鄭秋巒說도 또 스스로 病弊가 없게 되었으니, 고칠 必要가 없었던 것 같습니다」6)

그러나 退溪는 高峯의 理氣共發說에 打協的으로 同調하여 理氣渾淪說과 理氣分別說을 折衷함으로써 다음과 같은 結論에 到達한다.

「대개 사람의 一身은 理와 氣가 合해져 生한 것입니다. 그러므로 理氣二者는 서로 發用이 있는 것이며(互有發用), 그 發도 또 相須합니다. 互發한 즉 각기 所主가 있음을 알 수 있고, 相須한 즉 서로 그 가운데에 있음을 알 수 있읍니다. 서로 그 가운데 있는 고로 渾淪으로 말하는 것도 진실로 있으며, 각기 所主가 있으므로 分別하여 말하여도 不可함이 없읍니다.」7)

즉 理氣는 相須하면서 互發한다는 것이다. 互發하므로 그 所主가 다르고 所主가 다르므로 分別할 수 있으며, 相須하므로 渾淪으로서 볼 수 있다는 것이다. 그리고 그 所主에 따라서 그 所指가 다르므로 각기 理와 氣에 分屬할 수 있다 한다. 여기서 退溪는 생각하기를 七情도 理에 干涉함이 없는 것이 아니며, 四端도 物(對象)에 感함으로써 動하는 것이니 七情의 感動과 다름이 없는 것이라 한다. 그러나 七情과 四端은 別個의 物이라 하여 말하기를

「만약 七情을 四端과 對立시켜 각기 그 分別을 가지고 말하면, 七情의 氣에 대한 관계는 오히려 四端의 理에 대한 관계와 같으니, 그 發도 각기 血脈이 있고, 그 名目도 모두 所指가 있읍니다. 그러므로 그 所主에 따라서 이것을 分屬했을 따름입니다.」8)

라 하고, 結論的으로 말하기를

「다만 四端인 즉 理發而氣隨之이요 七情인 즉 氣發而理乘之일 따름입니다.」9)

라 하였다.

그런데 韓國에 있어 退溪 이후 性理學이 主理派와 主氣派로 對立되는 바 그 主理主氣의 用語는 벌써 退溪로부터 使用되어졌던 것이다. 즉 退溪는 위의 命題를 解明하기를

「대저 理發而氣隨之하는 것이 있은 즉 可히 主理로써 말하여야 할 따름이요, 理가 氣의 밖이라 이를 수 없으니 四端이 이것이며, 氣發而理乘之하는 것이 있은 즉 可히 主氣로써 말하여야 할 따름이요, 氣가 理의 밖이라 이를 수 없으니, 七情이 이것입니다.」10)

라 말하였던 것이다.

돌이켜 보건대, 退溪의 이른바 互有發用에 있어 그것을 主理와 主氣로 區別하는 것이 後世 主理派와 主氣派로 對立된 直接的인 動機도 되거니와 退溪가 四端을 理發氣隨, 七情을 氣發理乘이라고 結論을 내린 것은 高峯의 反對에 부딪쳐서 不得已 한 것이고, 退溪의 本意는 어디까지나 四端理發, 七情氣發에 있을 것이라 생각된다. 그것은 그가 宣祖에 奉呈한 聖學十圖中 第六圖인 心統性情圖를 仔細히 보면 甚히

이 같다. 退溪는 그 中圖의 說明에서 다음과 같이 말한다.

「그 中圖는 氣稟中에 나아가 本然之性을 指出한 것으로 氣稟을 雜하지 아니하고 말한 것이니, 子思의 이른바 天命의 性, 孟子의 이른바 性善의 性, 程子의 이른바 卽理의 性, 張子의 이른바 天地之性이 이것이다. 그 性을 말함이 이미 이와 같다. 그러므로 그것이 發하여 情이 됨도 또한 모두 그 善만 가리켜 말한 것이다. 子思의 이른바 中節의 情, 孟子의 이른바 四端의 情, 程子의 이른바 어찌 不善이라 이름부를 수 있는가라 한 情, 朱子의 이른바 性中을 좇아 流出하매 元來 不善이 없는 것이라 한 情 같은 것이 이것이다.」11)

즉 四端을 純善인 本然之性의 發로 보아 純理의 發로 보고, 다음 下圖에 이르러서는 情(특히 七情)을 理與氣合으로서의 氣質之性의 發로 보고 說明함에 다음과 같이 한다.

「그 下圖는 理와 氣를 合하여 말한 것이니, 孔子의 이른바 相近의 性, 程子의 이른바 性卽氣, 氣卽性의 性, 張子의 이른바 氣質之性, 朱子의 이른바 비록 氣中에 있어도 氣는 스스로 氣, 性은 스스로 性이므로 서로 夾雜하지 않는다고 한 性이 이것이다. 그 性을 말함이 이미 이와 같다. 그러므로 그것이 發하여 情이 됨으로 역시 理氣가 相須하거나 或 相害하는 곳을 말한 것이다. 四端의 情 같은 것은 理發而氣隨之하므로 스스로 純善無惡이나, 반드시 理가 發하되 잘 遂行하지 못하여 氣에 揜蔽된 然後에는 흘러서 不善으로 된다. 七者의 情(七情)은 氣가 發하되 理가 乘함으로 역시 不善이 있음이 없다. 만약 氣가 發하되 不中하여 그 理를 滅한 즉 흘러서 惡으로 된다.」12)

즉 理氣雜으로서의 氣質之性의 有善惡과 마찬가지로 理氣가 相須하면 理發氣隨와 같이 不善이 있을 수 없으나, 理氣가 相害하면 不善에로 흐를수 있다는 것이다. 그런데 中圖에 있어서는 七情包四端을 表示하고, 下圖에 있어서는 七情對四端을 表示하고 있다. 그러므로 이 中下二圖의 趣旨는 若干 相異하지만 退溪의 意圖는 本然之性의 發로서의 四端理發純善을 强調하려는 것으로 보아야겠다.

여하튼 退溪는 性發爲情과 性卽理를 鐵則으로 삼으므로 理를 發動底物로 보는 것은 틀림없다. 따라서 後世 退溪의 性情論을 理氣互發說이라 부르게 된 것이다.

다음, 退溪의 人心道心說을 보면 그는 人心을 七情, 道心을 四端으로 본다. 그는 그것을 다음과 같

이 말한다。

「人心은 七情이 되고、道心은 四端이 된다。中庸序의 朱子說과 許東陽의 說같은 것을 보면、二者의 七情과 四端이 됨은 진실로 不同이 없다。……그런데 저 道心과 四端의 關係는 비록 人心이 七情이라는 說과 같지는 아니하나、그러나 道心은 始終을 貫通하는 心을 말하는 것이고、四端은 始端으로써 心發現에 나아가 그 端緖만을 가리키는 것이니、또한 少異가 없을 수는 없다。이것이 平叔에게 答하여 말하는 所以이다。그러나 잘 보면 또한 그 同歸됨을 害하지는 않을 것이다。」13)

즉 人心과 道心의 關係는 七情과 四端의 關係와 같으므로 人心은 七情이요、道心은 四端이지만、다만 道心의 心은 始終과 有無를 貫通하여 말하는 것이고、四端은 情發現의 端緖만을 가리키는 것으로 少異라는 것이다。

그런데 지금까지는 四端과 七情、人心과 道心에 관한 理論을 考察하였지만 退溪思想의 特長은 그 理論的인 方面보다도 오히려 그 實踐的인 方面에 있는 것이다。즉 退溪에 있어 그 理論的인 知는 다만 知識論이나 形而上學에 그치는 것이 아니고、그것을 實踐的으로 踐履하는데 그 目的이 있는 것이다。그가 理貴氣賤의 思想을 가지고 太極을 天理로 본 것은 眞知實踐에 그 目的을 둔 것이다。따라서 그는 人格陶冶에 平生을 注力하였고 또 他人과의 問答에도 恒常 이 方面을 더욱 强調하였던 것이다。그는 말하기를

「無事時存養 惺惺而已 到講習應接時 方思量義理(退溪續集 自省錄Ⅰ、答李叔獻 珥)」

라한 것은 動과 靜을 通하여 居敬함으로써 敬以直內 義以方外할 것을 말한 것이다。退溪의 이른바 居敬은 主一工夫로서 動靜을 貫通하는 것이다。즉 無事時는 靜이요、講習應接時는 動이다。그는 靜時와 動時의 主一居敬工夫를 다음과 같이 말한다.

「靜일 때는 天理의 本然을 涵養하고 動일 때는 人欲을 幾微에서 決斷한다。이와 같이 眞積力久하여 純熟함에 이르르면 靜은 虛、動은 直으로서 日用의 사이에 비록 일이 百起百滅할지라도 心은 진실로 自若하며、閒雜思慮는 저절로 나의 累患이 될 수 없다。」14)

즉 老莊 佛家 등의 靜的 無思 無爲를 反對하고、居敬工夫로써 動靜을 貫通하여야 함을 强調한다。그는 窮理보다도 오히려 居敬에 注力함으로써 다음과 같이 말한다.

「格物도 물론 쉽지 않다. 그러나 持敬도 또 어찌 쉬우리오? 대개 敬이란 것은 徹頭徹尾한 것이니, 진실로 능히 持敬의 方法을 알면 곧 理는 明하고 心은 定해진다. 이것으로써 格物을 하면 곧 事物이 나의 心鑑을 벗어날 수 없을 것이요, 이것으로써 事에 應하면 곧 事가 心의 累로 될 수 없다. 그러니 어찌 格物이 어려우며, 어찌 心이 一事를 갖지 아니함을 疑心하리오?」15)

즉 持敬으로써 存養省察하면 理明心定하므로 窮理가 極盡해 진다는 것이다. 그리고 退溪는 莊列의 心齋坐忘이나 佛家의 頓悟를 反對하여 다음과 같이 말한다.

「먼저 致知一事로써 말하면 나의 性情形色과 日用彝倫의 가까운 것으로부터 天地萬物과 古今事變의 많은 것에 이르기까지 至實의 理와 至當의 則이 存在함이 없지 않으니, 이는 곧 이른바 天然自有의 中이다.……敬으로써 主를 삼아 事事物物을 그 所當然과 그 所以然之故를 窮究하지 아니함이 없이 沈潛反覆하고 玩索體認하여 그 至極을 다함으로써 歲月이 오래되고 功力이 깊어짐에 이르러 一旦 不知不識間에 그 洒然融釋하여 豁然貫通한 地境이 있은 즉 비로소 이른바 體用一源 顯微無間한 것이 진실로 그러한 것임을 알아서 危微에 迷惑되지 아니하고 精一에 眩亂되지 아니하여 中을 可히 잡을 것이니, 이것을 眞知라 이른다.」16)

즉 道佛의 頓悟方法을 反對하고 人間의 日用彝倫의 卑近한 것에서 그 至實至當의 道理를 格物致知함으로써 거기에 存在하는 天然의 中을 알아내야 한다는 것이다. 그러나 그것은 致知만으로 끝날 수 없으니, 居敬의 功을 쌓아 그 所以然之故와 所當然之則을 玩索體認함으로써 一旦 豁然貫通處에 到達하게 되면 여기서 비로소 眞知實踐이 露呈된다는 것이다. 이것을 다시 말하면 下學而上達을 말하는 것으로서 退溪는 窮理보다도 居敬에 더 置重하였음을 알 수 있겠다.

2. 朱子의 理氣哲學과 그 以後의 四端七情論과 人心道心說

(A) 朱子와 李退溪

돌이켜 보건대, 朱子의 理氣에 대한 解明은 朱子의 全文集中에 散在하지만 그것은 隨時隨處 多少 曖昧한 表現도 있어 解釋에 따라서는 相當히 다를 수도 있음을 免하지 못할 것이라 생각된다. 더우기 氣字가 內包하는 範圍는 廣汎하여 前後文脈을 審辨하지아니하면 그 참 뜻을 잃는 수가 많다. 생각컨대 程伊川이 「所以陰陽者 是道也(二程全書 卷一六)」라 말함

으로써 陰陽을 氣、道를 理라 보고 말하기를

「有形은 모두 氣이요 無形은 다만 道이다。 陰陽을 離却하면 道는 없다。 陰陽은 氣이요 形而下者이며、道는 太虛이요 形而上者이다。」17)

하여 理 즉 道를 太虛로서 形而上者、氣를 陰陽으로서 形而下者라 하고、現象界의 萬物은 모두 理와 氣의 合으로 이루어진 것이라 하여 또 말하기를

「有理則有氣 (二程全書 卷四一)」

「離了陰陽 更無道 (同 上 卷一六)」

라 하고、또 自然界의 生成을 說明하여 다음과 같이 말한다。

「道는 自然으로 萬物을 生한다。 이제 저 春生夏長을 한번하는 것은 모두 이것이 道의 生이다。 後來하는 生長은 旣生한 氣를 가지고 말하여서는 안된다。 後來하는 것은 도리어 生長을 要한다。 道는 곧 自然生生하여 休息하지 아니한다。」18)

위의 말은 旣生之氣가 後來生長을 管掌 推進하는 것이 아니고、道 즉 理의 主宰로 말미암아 後來生長이 이루어진다는 뜻이다。 그러나 잘못 理解하면 마치 道(理)가 바로 生生하는 것 같이 생각하기 쉽다。 이와 같이 伊川에 있어서는 理와 氣의 大本을 分揀한데 자칫하면 理氣를 混同할 念慮가 남아 있는 것이다。

伊川은 性과 情을 區別하되

「性卽理也 所謂理 性是也 (二程全書 遺書二二下)」

「自性之有形者 謂之心 自性之有動者 謂之情 (性理大全 卷三三、性理五 心性情)」

「情者 性之動也 (同 上)」

라 한다。 그런데 伊川의 創說한 理氣哲學을 體系化함으로써 完成한 것이 朱子이다。

朱子는 心性情을 解說하되 다음과 같이 말한다。

「未動爲性 已動爲情 心則貫乎動靜而無不在焉 (性理大全 卷三三、心性情、朱子曰)」

「性卽太極之全體 (朱子大全 卷六一、答嚴時亨)」

「心之理是太極 心之動靜是陰陽(朱子語類 卷五、性理二)」

「心者 性情之主也(性理大全 卷三三)」

「性對情言 心對性情言 合如此是性 動處是情 主宰是心 大抵心與性似一而二 似二而一 此處最當體認 (性理大全 卷三三)」

즉 性은 理로서 太極이요、情은 氣로서 陰陽이며、心은 性情을 主宰하는 것으로서 理氣의 合이다。

그런데 宇宙論的으로는 理體氣用이요、人性論的으로는 性體情用이다。 이에 朱子는 性情을 다음과 같

이 말한다。

「仁義禮智 性也 側隱羞惡辭讓是非 情也 以仁愛 以義惡 以禮讓 以智知者 心也 性者心之理 情者性之動也 心者性情之主也(性理大全 卷三三)」

즉 仁義禮智 四德은 理로서 性이며、愛惡讓知 四端은 氣로서 情이라는 것이다。

그런데 理를 所以然之故나 所當然之則(大學或問)으로 보면 理는 不動의 存在로서 原理와 法則의 뜻으로 理解되지만 理를 太極으로서 天地萬物之根(朱子大全 卷四五、答楊子直)、造化之樞紐 品彙之根柢(朱子太極圖說解)、淨潔空闊底世界(朱子語類 卷一)로 보면 理는 體로서 宇宙時空的 現象의 法相으로서의 實在이다。 朱子는 그것을 다음과 같이 말하고 있다。

「이것은 本來 先後를 可히 말할 수 없다。 그러나 반드시 그 所從來를 推究한 즉 모름지기 先有是理라 말하여야 한다。 그러나 또 따로 一物이 되는 것은 아니니、곧 이 氣中에 存한다。 이 氣가 없으면 이 理 역시 掛搭할 곳이 없다。」19)

「未有天地之先 畢竟是先有此理 (朱子語類 卷一、理氣上、太極天地上)」

「天地가 있기 이전에는 다만 理뿐이다。 이 理가 있으면 곧 이 天地가 있다。 만약 이 理가 없다면 곧 또한 天地도 없고、人物도 없으니、도무지 아무 것도 없다。 理가 있으니 곧 氣가 流行하여 萬物을 發育한다。」20)

즉 動靜聚散의 氣는 空闊底世界로서의 理의 法相(形相)을 時空的으로 現象化하는 것이다。 따라서 朱子는 또 다음과 같이 말한다。

「만약 本原을 논하면 有理然後에 有氣이요……만약 稟賦(現象)를 논하면 有是氣然後에 理는 따라서 갖추어진다。

故로 有是氣則有是理이요 無是氣則無是理이다。」21)

즉 宇宙의 本原 즉 始源에서 보면 理는 宇宙現象의 構造圖로서 先有한다。 따라서 朱子는 그것을 先有是理라 말한 것일 따름이다。 그러나 現象化된 稟賦 위에 나아가 보면 그것은 理氣同時同所로서 朱子의 이른바 本無先後이다。

그런데 伊川은 天地萬物의 實在로서의 理를 다음과 같이 말한 바 있다。

「冲漠無朕 萬象森然已具 (二程全書 遺書 第一五)」

「寂然不動 萬物森然已具 在感而遂通 感則只是自內感 不是外面將一件物來感於此也 (二程全書 卷一五)」

즉 冲漠無朕은 理一을、萬象森然은 理分殊를 뜻하는

것이며、已具는 理一 안에 理分殊를 涵具한다는 뜻이다。그리고 伊川의 冲漠無朕、寂然不動은 氣를 가리키는 것이 아님은 그가 淸虛一大를 否認한 것을 보면 알 수 있겠다。伊川은 말하기를

「立淸虛一大爲萬物之源 恐未安 (二程全書、卷二上)」

이라 하여 張橫渠의 이른바 太虛를 拒否하고 있다。그러나 現象稟賦를 中心하여 보면 理氣體用은 無間一源이므로 伊川은 또 말하기를

「體用一源 顯微無間 (程伊川 易傳序)」

이라한다。

그리고 朱子는 程張의 性說을 承襲함으로써 性을 本然之性과 氣質之性으로 二分하여 말하는데、本然之性은 專指理言이요、氣質之性은 理氣雜言이라 하고、또 本然之性은 太極本然之妙、氣質之性은 陰陽二氣交運而生이라 한다。22) 그러나 朱子는 또 本然之性과 氣質之性을 合하여 性을 보려고도 함으로 그는 本然之性을 氣質之性 안에 包含시키기도 한다。23)

그리고 朱子는 情을 논함에 있어 情을 理(性)의 發動으로 보고 다음과 같이 말한 바 있다。

「理有動靜 故 氣有動靜 若理無動靜 則氣何自而有動靜乎 (朱子大全 卷五六、答鄭子上)」

라 하였고、또

「人生而靜은 天之性이라 한 것은 사람이 生한 初에 아직 感하지 아니한 때에는 곧 渾然한 天理란 것을 말한 것이고、感物而動은 性之欲이란 것은 그 感함에 미쳐서는 곧 이 理가 發한 것임을 말한 것이다。」24)

하고、또 朱子는 中庸의 喜怒哀樂之未發謂之中 發而皆中節謂之和의 註에서는 말하기를 다음과 같이 하고 있다。

「喜怒哀樂은 情이요、그 未發은 性인데 偏倚한 바가 없다。故로 이를 中이라 이른다。發하여 모두 中節한 것은 情의 正이니、乖戾한 바가 없다。故로 이를 和라 이른다。」25)

또 朱子는 말하기를

「意는 일찌기 생각하기를 이 形이 있으면 곧 이 心이 있는데、心의 天之理에서 얻은 바를 性이라 이른다。(仁義禮智가 이것이다。) 性의 物에 感하여 動한 것은 곧 이를 情이라 이른다。(惻隱、羞惡、是非、辭讓이 이것이다)。」25)

라 한 바도 있다。

그런데 胡雲峯도 말하기를

「性發爲情 其動無有不善 (大學集註 經一章 胡[illegible])」

이라 하여 性(즉 理)의 發이 情이라 한 바 있고, 黃勉齋도 理의 動과 氣의 動을 말함으로써 다음과 같이 한 바 있다。

「그 物에 感하여 動함에 미쳐서는 或氣動而理隨之하고 或理動而氣挾之한다。이로 말미암아 至善의 理가 氣에 聽命하니 善惡이 이로 말미암아 나누어진다。……즉 理는 원래 寂感이 있는데, 靜은 그 本이요, 動한 즉 萬變의 不同이 있다。」27)

라 한 바 있으며, 陳北溪도

「情과 性은 相對하니, 情은 性之動이다。 心의 裏面에서 未發動한 것은 性이요, 事物이 觸著하면 곧 發動出來하니, 이는 情이다。」28)

「大抵 情者 性之動 (性理大全 卷三三)」

이라 한 바 있으며, 侯河東도

「性之動便是情 主宰處便是心(同 上)」

이라 말하였다。 이렇게 보면 情을 性 즉 理의 發動으로 봄으로써 理를 造作하는 것으로 본 것이 된다。 그러나 그들은 아직까지 情을 四端과 七情으로 區別한 일은 없다。 그런데 朱子는 그의 語類에서 分明히 四端과 七情을 理之發과 氣之發로 分屬시켜 말하기를

「四端是理之發 七情是氣之發(朱子語類 卷五三)」

이라 하고, 또 朱子는 人心과 道心을 말하되

「대개 일찌기 논하건대 心의 虛靈知覺은 하나 뿐이로되 人心과 道心의 다름이 있다고 생각하는 것은 즉 或은 形氣之私에서 生하고, 或은 性命之正에 根原하므로써 知覺하는 所以가 같지 아니하다。 이로써 或은 危殆而不安하고, 或은 微妙而難見일 따름이다。」29)

라 하고, 그 小註에서는 形氣는 耳目口鼻四肢之屬으로서 私有底物이므로 公共的인 道理에 比할 바는 아니지만 그렇다고 形氣之欲이 모두 私欲으로서 不善한 것만은 아니라 한다。 그래서 蔡季通은 말하되,

「形氣의 有善은 모두 道心으로부터 나온다。 道心으로 말미암은 즉 形氣가 善하고, 道心에 말미암지 아니하고 形氣에만 倚付하면 곧 惡이 된다。……故로 말하기를 天生烝民하니 物이 있으면 則이 있다고 하는데 物은 곧 形氣이요, 則은 곧 理이다。」30)

라 하였고, 胡雲峯은

「生이란 氣가 이미 用事(作用)할 때 바야흐로 生이요, 原이란 大本上에 좇아서 말한 것으로 氣中에 나아가 氣를 雜하지 아니한 것을 가리켜 낸 것이다。」31)

라 말하였으며, 許東陽은 다음과 같이 말한다。

「人心은 氣에서 發하니, 耳目口鼻四肢之欲이다。 그러나

이것 역시 人身의 必有한 바이다. 다만 發의 正과 不正이 있을 뿐이요 完全히 不善인 것은 아니다. 그러므로 다만 危殆하다고 말한 것이니, 不善에 흘러들기 쉬워서 그 善을 沒한다고 이르는 것이다. 道心은 理에서 發하니 惻隱羞惡辭讓是非의 端과 같은 것이 이것인데 또한 氣中에 있는 것으로서 人心의 危한 것이 이를 揜蔽한 것이다. 그러므로 微而難見이다. 心은 다만 一箇 뿐이니, 心 위에 人字와 道字를 添加하여 보면 곧 그 不同함을 볼 것이다.」32)

그런데 朱子는 答蔡季通書에서 말하기를

「사람의 生이 있음은 性과 氣가 合한 것 뿐이다. 그런데 그 已合에 卽하여 分析하여 말하면 性은 主理로서 無形이요, 氣는 主形으로서 有質이다. 그 主理無形으로써 말하는고로 公으로서 無不善이요, 그 主形有質(筆者註: 形은 形氣)로써 말하는고로 私로서 或不善이다. 그리고 그 公而善으로써 말하는고로 그 發함이 모두 天理의 所行이요, 그 私而或不善으로써 말하는고로 그 發함이 모두 人欲의 所作이다. 이것이 舜의 禹에게 訓戒함에 人心과 道心의 區別이 있는 所以이다.」33)

라 말함으로써 天理之所行을 말한 바 있다.

그런데 元의 程復心은 그의 心統性情圖에서 四端七情을 理發氣發로 區別하여 말하기를

「理發爲四端 氣發爲七情 惻隱羞惡辭讓是非四者 正情 無有不善 喜怒哀樂愛惡欲七者 中節則公而善 不中節則私而惡(程復心 心統性情圖說)」

라 한다. 위의 여러가지 例는 朱子를 비롯 그 以後에 있어 四端과 四情(中庸) 七情(禮記)의 관계 및 道心과 人心의 관계 등에 대해 理發과 氣發을 主張한 것들이다.

위와 같이 朱子 理氣哲學에 있어 理와 氣의 問題는 大端히 複雜하고 難解한 것이 있다. 생각컨대 朱子가 理를 所以然之故 所當然之則(大學或問)이라 하였을 때는 그것을 區別해 볼 必要가 있다. 즉 所以然之故는 存在之理로서 自然法則에, 그리고 所當然之則은 當然之理로서 道德法則에 該當하는 것으로 理解된다. 그러나 朱子는 所以然之故를 所當然之則의 源頭로 보고 말하기를

「所當然之則 理之實處 所以然之故 乃其上一層理之源頭也(朱子語類 卷一八, 大學或問下)」

라 하고, 또 나아가서는 自然物까지도 所當然之則으로 보고 말하기를

「身心性情의 德과 人倫日用의 常으로부터 天地鬼神의 變과 鳥獸草木의 宜에 이르기까지 스스로 그 一物之中에

그 所當然으로서 不容已한 것과 그 所以然으로서 不可易한 것을 보이 있지 아니함이 없는 것이다。」34)

「天下之物은 곧 반드시 그 所以然之故와 그 所當然之則이 있으니, 이른바 理이다。」35)

라 한다。 그러면 源頭天理로서의 所以然之故는 朱子가 말한 造化之樞紐 品彙之根柢로서의 太極(理)은 말한 것이므로 다만 自然法則으로서의 屬性에 그치는 것이 아니라 生物之本인 形而上者로서 存在나 實在를 가리키는 것이라 하겠다。

이렇게 보면 存在之理로서의 所以然의 理는 不可易으로서 變易할 수 없는 것이므로 變易 즉 發動도 없어야 한다。 여기서 理를 動으로 보느냐 不動으로 보느냐 하는 問題와 또 理를 氣의 法則 條理나 屬性으로 보느냐, 또는 理를 氣化의 樞紐 根柢로서 不動의 實在原理로 보느냐 하는 問題가 提起된다。 明의 中葉에 이르러 朱子의 理氣哲學에 대해 批判을 加함으로써 그 主氣的 方面을 深化한 사람으로 羅整庵과 王陽明이 있다。

羅整庵은 朱子의 理氣二物의 思想을 反對하고 理氣一物說을 主張하였으며, 또 程朱의 理의 尊貴性을 反對한 듯한 表現을 한 바 있다。 整庵이 말하되,

「대개 天地를 通하고 古今을 亘하여 一氣가 아님이 없을 따름이다。 一動一靜 一往一來 一闔一闢 一升一降하여 循環不已함에 微로 積하여 著로 되니, 四時의 溫涼寒暑로 되고 萬物의 生長收斂으로 되며, 斯民의 日用彝倫이 되며, 人事의 成敗得失이 되어 千條萬緖로 紛紜膠轕하되 마침내 어지럽지 아니함은 그 所以然을 알 수 없으면서 그런 것이 있으니, 이는 곧 이른바 理이다。 처음부터 따로 一物이 있어 氣에 依付하여 存立하고 流行하는 것이 아니다。」36)

라 한다。 즉 理란 따로 一物이 있음이 아니고, 一氣의 循環으로 말미암아 現象化하는 自然과 人間의 千條萬緖의 條理를 理라 본 것이다。 따라서 氣의 變易으로 말미암아 생기는 陰陽兩儀四象八卦를 易이라 하고, 太極은 變易의 總名이라 하여 整庵은 또 말하기를

「或者는 易有太極이란 一言으로 말미암아 곧 생각하기를 陰陽의 變易을 대개 一物이 있어 그 사이에서 主宰한다고 본다。 이는 그렇지 않다。 易은 곧 陰陽兩儀四象八卦의 總名이요, 太極은 곧 衆理의 總名이다。」37)

라 한다。 즉 主理的 傾向에서 理의 優位性을 내세움으로써 자칫하면 理의 獨自性 나아가서는 그 獨立性을 생각하는 것을 批判함으로써 理氣不離를 強調한

것이다。 그러나 그 語勢가 自然히 氣에 偏重하는 感이 不無하다。 그러나 整菴은 理氣不離를 强調하다가 그 表現이 過當하였을 뿐이요、 理를 全然 氣의 屬性이나 法則으로 格下해버린 것은 아닌 것 같다。 그가 말하기를

「神化란 것은 天地의 妙用이니、 天地間은 陰陽이 아니면 化하지 아니할 것이요、 太極이 아니면 神되지 못할 것이다。 그러나 드디어 太極을 神이라 하고 陰陽을 化라 하면 안된다。 대저 化는 곧 陰陽의 所爲이지만 陰陽이 化는 아니며、 神은 곧 太極의 所爲이지만 太極이 神은 아니다。」38)

라 한다。 즉 太極(理)과 陰陽(氣)의 不離로써 天地의 神妙(理)한 化用(氣)이 이루어지는 것이라 본 것이다。 다시 말하면 즉 陰陽(氣)이 아니면 造化(用)가 이루어질 수 없지만 陰陽自體만으로는 造化가 이루어질 수 없는 것이요、 또 太極(理)이 아니면 神妙(神)한 主宰(根柢의 뜻)를 할 수 없지만 太極自體만으로는 그 神妙를 發輝할 수 없다는 것이다。

羅整菴은 이와 같이 理氣不離의 大本을 洞見한 바 있으므로 理氣分開를 極口反對한 나머지 朱子가 氣質之性을 說明하되 理氣雜言이라 함으로써 太極全體가 氣質之中에 墮在한 것이라고 말한 表現을 헐뜯고 있다。 그가 말하기를

「朱子가 더욱 사람들이 理氣를 二物이라 볼까 두려워하여 곧 말하기를 氣質之性은 곧 太極全體가 氣質中에 墮在한 것이라고 한다。 대저 이미 墮라고 말하니、 理氣에 罅縫이 없을 수 없다。」39)

라 한다。 생각컨대 이 表現은 理氣一物을 내세우는 整菴으로서는 그럴사한 말이지만 그 形容은 너무 지나친 感이 없지 아니하다。 그리고 그가 理의 獨立性을 認定하지 아니하고 恒常 理氣不離一體를 내세우지만 理一分殊를 特別히 指摘해 내어 稱頌한 것을 보면 理를 氣의 法則이나 屬性으로만 보지 아니하였던 것을 또한 알겠다。 그러나 朱子가 理氣에 대한 說明의 方便으로 理氣決是二物이라 하여 理와 氣의 概念을 明明白白히 한 것을 批離하는 것은 그의 越規의 所致라 하겠다。 그러면 整菴이 말하는 理一分殊를 보자。

「理一分殊四者는 本來 程伊川이 西銘을 논한 말이다。 그 말이 至簡하지만 이를 미루면 天下之理가 不盡한 바가 없는 것이다。 天에 있어서도 진실로 그러하고 사람에 있어서도 역시 그러하며 物에 있어서도 또 그러하며、 一身

에 있어서도 역시 그러하며, 一家에 있어서도 또 그러하고, 天下에 있어서도 그러하며 一國에 있어서도 그렇고, 一日에 있어서도 그러하며 萬古에 있어서도 또한 그렇다。 이것을 가지고 性을 논할 것 같으면, 스스로 天命之性과 氣質之性의 兩名을 세울 必要가 없음이 紫然히 그것을 掌中에서 봄과 같다. 그리고 또 다만 伊川이 이미 이 말을 하였고 또 才質은 氣에서 禀受한 것이라고 하였으니, 어찌 그 이른바 分殊란 것이 오로지 氣만 가리켜 말한 것이겠는가? 朱子가 일찌기 學者의 理와 氣를 물음에 대해 또한 伊川의 이 말을 稱頌하였으니, 그 說得이 좋다. 그럼에도 도리어 끝까지 理氣를 二物로 하였으니, 내가 理氣를 一者로 定立하지 못했다고 疑心하는 바는 바로 이것을 가리키는 것이다.」40)

以上 羅整庵의 學說을 綜合해 보면 그가 理一分殊에 대해 더 詳細한 解明을 하지 아니하였으므로 明確한 그의 意中은 알 수 없지만 『千條萬緖 紛紜膠轕而不可亂』이라든가 『太極則衆理之總名也』란 表現으로 미루어 보건대 아마 整庵은 理分殊에만 置重하여 理一로서의 分殊의 總括이나 理(太極)의 樞紐 根柢의 面을 等閑히 해버린 것 같다。 그리고 다만 理氣不離의 面은 洞見하였지만 理氣를 一物로 보는 病弊가 있음을 免하지 못하고 있다.

그리고 整庵은 程朱 陸王이 모두 人欲을 私欲으로 보고, 遏人欲存天理를 내세운 것을 反對하여 말하기를

「樂記에서 人生而靜은 天之性이요, 物에 感하여 動하는 性之欲이라 말한 一段은 義理가 精粹하니, 만약 聖人이 아니면 能히 말할 수 없는 것이다. 陸象山은 곧 좋다서 이를 疑心하였으니 잘못이다. 그는 오로지 欲을 惡으로 생각한 것이다. 대저 사람의 有欲은 진실로 天에서 나온 것이다. 생각컨대 必然으로서 不容已함이 있는 것이요, 또 當然으로서 不可易함이 있는 것이다.……오직 그 情欲을 恣縱함으로써 反省을 알지 못하면 이것이 惡이 될 따름이다. 先儒들은 저의 人欲을 去하고 遏할 것을 말하고 있다. 생각컨대 그 惡에로 흐름을 막는 所以는 嚴하지 아니할 수 없다. 그러나 다만 그 語意가 偏重한 것 같다. 대저 欲과 喜怒哀樂은 사람이 모두 性으로서 갖는 것이니, 喜怒哀樂을 뜨 어찌 떠날 수 있을까?」41)

한다. 즉 人間의 天性的 欲望을 肯定的으로 强調한다. 이것은 先儒 즉 程朱는 勿論, 陸象山과 王陽明까지도 人欲을 私欲으로서 惡으로 보는 傾向이 있었던 것으로 整庵의 主張은 一理있는 말이다. 그러나 그도 말하듯이 이것은 人心과 人欲의 解釋如何에 달려 있다고 보겠다. 즉 앞에서 말한 形氣之欲의 正과

不正中에서 特히 不正한 것만을 私邪로서 遏絶할 것이지, 그 正當한 것까지도 絶滅하자는 것이 아님은 「朱子語類」나 그의 集註 등을 잘 보면 理解될 것이라 생각한다. 아마 整庵이 말하는 「但語意似乎偏重」이라 한 것은 그런 뜻일 것 같다. 따라서 程朱가 嚴肅主義者는 될지언정 人間의 天性的 欲望에 대한 否定論者가 아님은 말할 나위도 없다. 더우기 王陽明이 말한 人欲人僞는 人心의 不正한 것을 가리키는 것이라 생각된다.[42] 돌이켜 보건대 陽明이 말한 人僞는 許東陽이 말한 發之不正에 該當한 것이다. 許東陽은 中斷章句序文小註에서 다음과 같이 말하고 있다.

「만약 다만 人心道心字를 順讀만 하면 도리어 二心이 있는 것 같다. 이를 道라고 이른 즉 이는 天理의 公이요, 이를 人이라고 이른즉 이는 我身의 私이다. 비록 我身之私라할지라도 또한 完全히 不善만은 아니다. 我身의 所欲에 因하여 發하되 正當한 것은 곧 道에 合하므로 道心의 用이 된다. 대저 人心은 可善可惡이요 道心은 全善而無惡이다.」[43]

위와 같이 본다면 整庵이 陸象山이나 先儒朱子를 非難한 것은 的中되지 못한 것이라 하겠다. 但時代的 事情으로 보아 中國 魏晋時代 以來의 浮華色相을 씻기 위하여 老佛의 無欲思想을 받아들임으로써 程朱의 理學的인 面에서 理를 崇尙하고 欲을 抑壓하는 傾向으로 드러난 것이 宋儒의 理學的 無欲思想이지만, 그것이 明中葉에 이르러서는 오히려 性之欲으로서의 人間의 天性的 欲을 너무 抑壓함을 꺼림으로써 整庵과 같은 欲望肯定的 思想이 나옴직한 것이라 생각해도 좋을 것이라 생각할 따름이다.

다음 王陽明은 心을 一로 보고, 人僞를 雜하지 아니한 것은 道心, 人僞를 雜한 것은 人心이라 한다. 따라서 道心과 人心의 區別은 다만 人心의 그 正을 얻은 것은 곧 道心이요, 道心의 그 正을 잃은 것은 곧 人心이다. (見註42) 이에 程伊川이 「人心卽人欲, 道心卽天理」라 말한 것은 다만 一心을 人心과 道心으로 分析하여 二心으로 한 것 같지만 그 內意인 즉 正鵠을 얻은 것이라 評하고, 朱子가 中庸序文에서 「道心爲主 人心聽命」이라 한 것은 一心을 二心으로 한 것이므로 잘못이라고 批難한다. 그리하여 陽明은 人心을 오로지 私欲으로서 人欲, 道心을 公共으로서 天理라 생각하여 天理와 人欲은 並立할 수 없으니, 道心(天理)이 恒常 一身의 主宰로 되어 人心(私欲)이 그 命을 들어야 한다는 朱子說을 二心이라 하여 反對

하다. 그러나 心卽理라 하고, 致良知를 내세우는 陽明은 良知를 心之本體라 말함으로써 비록 昏塞之極이라도 良知는 恒照하는 것이라고 말한다.44) 이렇게 天理 良知는 人欲昏塞의 가운데 있어서도 恒照하는 것이다. 그렇다면 天理人欲不並立이란 陽明의 말은 心의 實存論的 說明에 不過할 뿐, 心의 存在論的 解明으로는 될 수 없으므로 그가 朱子의 道心爲主, 人心聽命을 反駁한 것은 的中하지 못한 것이라 하겠다. 그런데 陽明이 道心과 人心을 다음과 같이 말한 바도 있으니, 이것은 朱子說과 一致한다고 본다. 즉 陽明이

「率性之謂道는 곧 道心이다. 다만 조금만 人的인 생각을 붙인 것이 있으면 곧 人心이다. 道心은 本是 無聲無臭한 것이다. 그러므로 微라 말한 것이고, 人心을 依著하여 가면 곧 많은 安穩하지 못한 곳이 있다. 그러므로 危라 말한 것이다.」45)

라 말한 것은 朱子의 或生或原과 一致한다.

그런데 陽明은 理氣의 關係를 말하되,

「理者氣之條理 氣者理之運用 無條理則不能運用 無運用則亦無以見其所謂條理者矣」(傳習錄 卷之中 答陸原靜書 三項)」

라 한다. 이것은 陽明이 理氣不離를 端的으로 表現한 말이다. 그런데 그 當時 主理的인 朱子學系統과 主氣的인 道家系統의 修養이 서로 다르므로 陽明은 말하되,

「精一之精 以理言 精神之精 以氣言……原非有二事也 但後世儒者之說與養生之說 各滯於一偏 是以不相爲用」(同上)

이라 하여 理와 氣의 不離工夫로써 作聖之功을 主張한 것이다. 特히 「理를 氣의 條理라」한 것은 整庵이 理를 「氣의 理」라 말한 것과 같은 뜻으로서 現象界의 理氣不離의 關係를 말한 것 뿐이며, 朱子의 所謂 理先氣後란 本原을 反對한 것은 아니라 생각된다. 이것은 整庵이 理一分殊 四字를 稱頌하면서 現象界의 分殊를 자칫하면 氣에로 돌리는 것을 念慮하여 말하기를

「豈其所謂分之殊者 專指氣而言之乎」(困知記 上)

라 한 것을 보면, 整庵은 理氣同實을 力說하고자 한 것이라 생각된다. 이와 같이 理氣不離를 主張하는 陽明도 그가 認識論과 修養論을 展開함에 있어서는 오로지 心學으로 모든 것을 본다. 생각컨대 陽明이 비록 心學爲主로 物理를 오로지 吾心에만 歸着시켰지

만 그가 心之體를 性이라 하고, 또 性을 理라 한 것을 보면 그가 氣學에만 偏重한 것이라고 非難할 수는 없다고 본다。 陽明이 心卽理의 立場에서 말하기를

「心之體 性也 性卽理也 故有孝之心 而有孝之理 無孝親之心 卽無孝之理矣」(傳習錄 卷之中 答人論學書 四項)

라 하고, 또

「虛靈不昧 衆理具而萬事出 心外無理 心外無事」(同 上)

「人只要在性上用功 看得一性字分明 卽萬理燦然」(同 上, 三八項)

이라 말한 것 亦是 心體로서의 理를 主張한 것이다。 그러나 陽明의 本意는 理보다도 心 즉 氣에 重點을 둔 것은 말할 나위도 없다。 이것은 마치 整庵이 「理를 氣의 理라」 하여 氣에 重點을 두는 것과 恰似하다 하겠다。

以上 朱子 및 그 以後의 諸家의 理氣에 대한 것을 略述하였다。 이제 李退溪의 理氣哲學을 中國에 있어 朱子以後의 理氣哲學과 對照해 보는 것은 매우 意義있는 것이라 하겠다。 돌이켜 보건대 朱子 理氣哲學의 主理的 方面은 胡雲峯 陳北溪 黃勉齋 등을 거쳐 元의 程復心에 이르러서는 四端과 七情을 明白히 區別하여 「理發爲四端 氣發爲七情」이라 말함으로써 主理哲學을 드러냈었지만 明의 中葉에 이르러서는 羅整庵이 나와 主氣哲學으로 轉換함으로써 朱子의 理氣二物思想을 辛辣히 批判하여 理氣一物說을 鼓吹하였고, 또 王陽明이 나와 致良知說을 내세웠다。 그런데 陽明의 이른바 心卽理說은 오히려 心卽氣라고 본 것이다。 왜냐하면 그는 心을 다음과 같이 말한 바 있기 때문이다。

「心은 一塊血肉이 아니다。 모든 知覺處는 곧 이 心이다。 耳目이 視聽을 알고, 手足이 痛痒을 아는 것이니, 이 知覺은 곧 이 心이다。」[46]

「人之本體는 恒常 寂然不動한 것이며, 恒常 感而遂通하는 것이다。」[47]

라 말한 것은 心을 氣로 본 것이요, 또 그가 心과 物의 構成材料를 靈明으로 본 것은 틀림없이 心을 氣로 본 것이라 하겠다。 陽明은 物心을 다음과 같이 말하고 있다。

「問：人心과 다못 物은 同體로서 吾身과 같은 것입니다。 原來 이것이 血氣流通的인 것이니, 그러므로 이를 同體라 이릅니다。 만약 他人에 있어서는 곧 異體입니다。 그리고 禽獸草木은 더욱 먼 것인데 어찌 이를 同體라 이릅

니까? 先生曰：너는 다만 感應의 幾 위서 보라. 그러면 어찌 다만 禽獸草木 뿐이랴, 비록 天地라도 또한 나와 더불어 同體的인 것이요, 鬼神(陰陽)도 또 나와 더불어 同體的인 것이다. 請問：先生曰：너는 이 天地中間을 보라. 무엇이 天地의 心인가? 對曰：일찌기 듣자옵건대, 사람(人心)은 天地의 心이라 합니다. 先生曰：사람은 또 무엇을 心이라 하는가? 對曰：다만 한개의 靈明(氣)입니다. (先生曰)：그렇다면 可히 알지로다. 天에 가득 차고 地에 가득 찬 것으로 天地 中間에는 다만 이 靈明이 있을 따름이다. 사람은 다만 形體때문에 저절로 間隔되어 있을 뿐이다. 我의 靈明은 곧 天地 鬼神의 主宰이다. 天에 我的인 靈明이 없다면 누가 그 높음을 우러러 볼 것이며, 地에 我的인 靈明이 있지 않다면 누가 그 깊음을 굽어 볼 것이며, 鬼神에 我的인 靈明이 없다면 누가 그의 吉凶災祥을 分辨할 것인가? 天地 鬼神 萬物이 我的인 靈明을 離却하면 곧 天地 鬼神 萬物이 있지 못한다. 我의 靈明이 天地 鬼神 萬物을 離却한다면 또한 我의 靈明도 있을수 없다. 이와 같이 곧 一氣가 流通하는 것이니, 어찌하여 그것들과 間隔할 수 있으랴?」48)

이와같이 陽明은 宇宙間에 一氣流通의 我的 靈明이 充塞한다는 것이므로 그의 이른바 良知란 그 靈明의 一氣를 가리키는 것으로서 그의 이른바 心卽理는 오히려 心卽氣라야 한다. 이렇게 보면 陽明에 있어 氣는 理之運用으로서 理는 다만 氣之條理에 不過한 것이다. 그러나 여기서 陽明이 條理란 理를 主宰能으로 본 것을 우리는 看過해서는 안된다고 본다. 왜냐하면 陽明은 理氣關係를 다시 말하되,

「無條理則不能運用 無運用則亦無以見其所謂條理者矣」(傳習錄 卷之中、答陸原靜書 三項)

라한 것은 理氣不離와 또 理와 氣에 대한 槪念을 가장 明瞭히 한 것이라 하겠다.

그런데 朱子 以後 中國에 있어 가장 傑出한 哲學者로서 羅整庵과 王陽明에 대한 것을 보면 그들이 大槪 主氣的이었고, 그리고 明末의 思想은 거의 陽明系統이었으므로 朱子의 主理的 方面은 別로 繼承發展된 것이 없다해도 過言이 아닐 것이다. 따라서 朱子의 主理哲學은 16世紀後半 韓國의 李退溪에 依해 繼承 發展된 것으로 보아야겠다.

退溪는 理를 極尊無對로 보았으므로 그는 생각하기를 後學들이 理를 잘 了解하지 못하고 있다 하여 다음과 같이 理를 解明하고 있다.

「생각컨대 일찌기 深思해 보니, 古今人들의 學問道術의 相差한 所以는 다만 理字難知이기 때문일 뿐이다. 이른

바, 理字難知란 것은 略知하는 것이 어려운 것이 아니라, 眞知妙解하여 그 十分處까지 이르는 것이 어려울 따름이다。만약 能히 衆理를 窮究하여 十分透徹히 洞見하는데까지 이를 수 있다면 이 物事(즉 理)란 至虛而至實이요, 至無而至有이며, 動而無動이오, 靜而無靜이며, 潔潔淨淨한 것으로서 一毫도 添加하거나 一毫도 減損할 수 없으며, 能히 陰陽五行 萬物萬事의 根本이 됨으로 陰陽五行 萬物萬事의 가운데에 執囿되어지지 아니하니, 어찌 氣를 雜하므로써 一體로 認爲하거나 一物로 看作할 수 있으랴?」49)

즉 退溪는 理로서의 太極을 朱子의 所謂 理必有用이란 理動의 思想을 굳히므로써 理를 다시 體와 用으로 區別한다。

「이에 알겠으니, 無情意造作은 이 理의 本然之體이요, 그 寄寓함에 따라서 發現하여 이르지 아니함이 없음은 이 理의 至神之用이다。먼저 번에는 다만 本體의 無爲만 보고, 그 妙用의 能히 드러나 流行함을 알지 못하였으므로 거의 理를 死物로 認爲한 것 같으니, 또한 그릇됨이 遠甚하지 않을까?」50)

이와 같이 退溪는 理의 無造作 無情意 無計度 따라서 無凝聚를 理의 體로 보고, 理의 情意 造作 計度 凝聚를 理의 用으로 보게 되었다。다시 말하면 朱子가 「氣能凝結造作 理却無情意無計度……他却不會造作」이라 한 것을 退溪는 無情意 無計度 無造作은 理의 體, 有情意 有計度 有造作은 理의 用이라 한다。이것은 朱子의 이른바 理必有用의 말을 推衍함으로써 退溪自身의 領悟處를 드러낸 말이다。생각컨대 退溪의 이른바 理氣를 人性論으로써 보면, 理는 理性, 氣는 感性에 該當할 것이며, 이것을 宇宙論的으로 보면, 理는 希臘哲學의 nous(宇宙理性)나, 印度哲學의 Brahman(梵)에 該當할 것이라 생각된다, 따라서 朱子가 理를 所以然이나, 所當然이라 한 것은 nous나 Brahman이 지니고 있는 logos나 原理와도 같으므로 退溪에 있어 所以然 所當然은 理의 本性이라 할 수 있겠다。따라서 退溪의 理는 自然과 人間을 一貫하는 것으로서 潔潔淨淨地이며, 不增不減의 實體임에 反해, 氣는 宇宙를 理에 따라서 形化하는 存在이요, 그것이 人間에 있어서는 形氣(感性)로 된다。이에 理氣는 人間에 있어서는 理는 精神으로서 理性이요, 氣는 形氣(血氣)로서 感性이 될 것이다。退溪가 理를 有善無惡 至神之用이라 보고, 또 그것을 極尊無對라 한 것은 人間의 理性을 尊重함으로서 그것은 드디어 宇宙論에까지 擴大高揚한 것으로 보아 中國에 있어서도 朱子의 主理的 方面을 發展시킨 것

은 退溪를 後繼한 것이 없다 하겠다. 특히 退溪의 學은 自然哲學 보다도 人間學으로서 理의 所當然의 方面을 追求하여 그것을 實踐하는데 그 目的이 있는 것으로서 退溪는 特히 居敬을 置重하였는데, 그의 自省錄은 勿論이요, 그의 老大한 文集中에서 특히 그가 六八歲 宣祖에게 올린 聖學十圖 第二圖 西銘圖에서,

「聖學은 求仁에 있다. 모름지기 깊이 이 뜻을 體認하면 바야흐로 天地萬物과 더불어 一體로 됨을 볼 것이다. 眞實로 이와 같은 곳이 仁의 功効이며, 비로소 親切有味한 곳이다.」[51]

한 것은 天人一貫 物我一體境을 이루어 求仁成聖의 功을 達成한 것이라 하겠다.

B、日本朱子學과 李退溪

過去 日本은 地理的 條件으로 말미암아 中國의 文化를 거의 韓國을 通하여 輸入하였으므로 朱子學도 韓國을 通하여 受容한 것임은 말할 것도 없는 것이라 생각된다. 鎌倉初期 즉 西紀1200年頃에는 이미 朱子學이 輸入되었던 것 같으므로 朱子歿年(一二〇〇)以前에 벌써 朱子學이 傳來되었었지만 아직 草創期이므로 別로 流布되지 못하였고, 約 四〇〇年을 지나 藤原惺窩가 佛敎로부터 儒敎에로 轉換하면서부터 日本朱子學이 胎動되었으나, 惺窩의 立場은 陸王學을 折衷하였으므로 林羅山의 純粹朱子學과는 그 意向이 若干 다르다. 惺窩는 일찌기 相國寺에서 禪學을 習得하고, 또 老莊思想과 詩文에도 相當히 깊은 關心이 있었으나, 朝鮮國使 姜沆과의 親交로 因하여 還俗을 決心하였지만 그 以前에 이미 朝鮮國使 許山前(號 岳麓)등과의 接觸은 더욱더 惺窩에게 큰 影響을 준 것 같다. 그러나 惺窩가 朱子學에 完全히 傾倒한 것은 李退溪跋文이 있는 延平答問인 것 같다. 그는 爲學의 方으로서 居敬工夫를 特히 注力한 것 같은데, 이 居敬은 朱子가 注重한 것으로서 惺窩는 居敬을 말하기를

「誠敬之工夫 徹上徹下 洒落在其中」(惺窩文集 卷一一)、

이라 한 것을 보면, 그는 居敬工夫로써 悟入한 것같은데, 李退溪 亦是 敬을 말하기를

「只將敬以直內爲日用第一義」(退溪全書 卷二九, 答金而精)

「蓋敬者 徹頭徹尾 苟能知持敬之方 則理明而心定 以之格物則物不能逃吾之鑑 以之應事 則事不能爲心之累」(同 上, 卷二八, 答金惇叙)

라 한 것을 보면, 退溪가 居敬으로써 存養省察하면

理明心定이 된다고 말한 것은 惺窩가 洒落이라고 말한 것과 相適하는 것이라 생각된다。 이와 같은 것을 보면 日本 近世朱子學의 開祖 惺窩는 退溪를 通하여 朱子學者로 된 것이라 하겠다。 특히 惺窩가 李退溪의 天命圖의 四端七情說을 林羅山으로부터 빌려 보고 말하기를

「四端은 理에서 나오고、七情은 氣에서 나온다는 이 說은 옳다。 이것을 困知記의 말한 것과 比較하면 이것이 저것보다 낫다 하겠다。」[52]

고 한 것은 그가 四端七情說에 대한 退溪의 理發氣發을 支持하고、退溪의 理氣哲學을 羅整庵의 理氣一物說보다 優秀하다하여 退溪에게 共鳴한 것임을 알 수 있겠다。

다음 林羅山은 二〇餘歲에 벌써 一家見을 세운 바 있는 天才로서 비록 그가 先輩인 惺窩를 師事하였지만 惺窩는 羅山을 道友로 待遇하였던 것이다。 그런데 羅山은 理氣哲學에 있어서는 陸王을 排斥하고 純朱子學의 立場에 섬으로써 惺窩의 折衷的 態度를 反對한다。 그러나 理氣의 問題에 있어서는 始終懷疑 未決로 돌아간 것 같다。 그러므로 그는 理氣의 一而二、二而一의 關係에 대해서는 理氣不離의 立場을 取하였지만 理氣兩發을 主張하는 退溪에 대해서도 매우 關心이 컸던 것이다。 그리고 그는 五四歲의 老境에 이르러서는 오히려 羅整庵의 理氣一物說에 傾倒함으로써 主理와 主氣사이를 彷徨하고 있는 듯 하였다。 즉 程張朱子의 說에 대해 李退溪와 같이 理와 氣를 分辨하여 四端出於理 七情出於氣라 하면、理氣가 合一될 수 없음으로 그 弊가 支離하게 될 것이고、羅整庵이나 王陽明 등과 같이 理氣를 合一로 보면 「理는 氣의 條理、氣는 理의 運用」으로서 理氣不離는 좋지만 善惡의 分揀을 하지아니함으로 그 弊는 蕩蕩에 흐를 것이라 하여 다음과 같이 말한다。

「退溪李滉은 오로지 程張朱子의 說을 따라 四端七情分理氣辯을 지어 奇大升에게 答한다。 그 뜻은 생각하기를 四端出於理 七情出於氣라 하니、이는 곧 朱子가 말한 바 『四端理之發 七情氣之發』이다。 末學膚淺이 어찌 그 사이에 容喙하리오마는 退溪의 辨은 더욱 嘉賞하다。 나는 일찌기 그 答만 보았고、그 問은 보지 못하였다。 이로서 생각하건대 그 理氣를 分한 것은 곧 太極은 理이오、陰陽은 氣이라 말함으로써 合一을 못할 것이니、곧 그 弊가 支離함에 이를 것인가! 그리고 그 理氣를 合한다면 곧 [illegible] 氣之條理也 氣者理之運用也』라 말함으로써 善惡을 揀擇하

지 않으나, 그 辨이 纂纂에 이를 것이다.[53]

그런데 羅山이 程子의 이른바 「論性不論氣不備 論氣不論性不明」(二程全書 卷一六)이란 말과 王陽明의 이른바 「理者氣之條理 氣者理之運用」(傳習錄 卷之中 答陸原靜書)이란 말을 가장 좋은 것이라고 한 것을 보면 羅山의 立場은 大體的인 面에서는 朱子學의 範圍 안에 있지만 理氣問題에 대해서는 羅整庵과 王陽明의 理氣不離를 支持함과 함께 朱子學을 理氣分離로 理解하는 것 같다.

그러나 近世 日本의 儒宗 山崎闇齋에 이르러서는 朱子學의 正統을 韓國 近世의 儒宗 李退溪를 通하여 바로 이음으로써 朱子에 肉迫하려 한다. 그는 그의 著 文會筆錄에서 退溪의 自省錄 退溪文集 退溪의 朱子書節要 등을 많이 引用함으로써 朱子哲學을 理解하려 하였던 것이다. 그리하여 李退溪를 「實朝鮮一人也」(文會筆錄 一七)라 尊崇한 바 있다. 闇齋는 京都의 一浪人의 子로서 禪佛에 從事하다가 二五歲때 心機一轉 儒를 決心하고, 二九歲에는 儒로 自常公布하였다 한다. 이렇게 된 經過는 거의 大部分이 退溪를 通하여 朱子를 보았던 것이라 생각된다. 그러자 四一歲에 이르러서는 日本 固有神敎를 朱子學으로써 定立하여 神儒合一說을 提唱하게 됨으로써 儒敎의 日本化를 達成하였다. 그러나 그가 陸王과 佛敎를 排斥한 것은 退溪와 一致한다. 따라서 朱陸折衷까지도 否認함은 勿論이다. 退溪 亦是 朱子를 篤信함으로써 佛敎 陸王學 및 朱陸折衷說을 排斥하였던 바, 闇齋의 이런 態度와 一致한다. 退溪와 闇齋의 純粹朱子學者로서의 特色은 眞知實踐에 있는 것이다. 그런데 그런 立場은 朱子後 中國에 있어서도 特히 明의 薛敬軒 胡敬齋 등이 있지만 그들은 그 純粹性에 있어 退溪를 凌駕하지 못하고, 또 闇齋를 따라갈 수 없다 하겠다. 따라서 闇齋後의 日本儒者들 사이에서는 退溪를 朱子後一人으로 尊崇하기도 하고(默齋全書 拾遺 乙卯多至漫書), 闇齋門流에서는 朱子→退溪→闇齋의 道統說까지도 생각하였던 모양이다.[54] 그리고 日本에서 退溪를 尊信하는 學者로서 闇齋以外에 熊本의 大塚退野가 있고, 또 明治의 元老 元田東野가 있다.

退溪와 闇齋는 朱子哲學의 主理的 面에서 특히 서로 共通한다. 따라서 闇齋의 理氣哲學은 退溪가 奇大升에게 答한 論四端七情第一書와 그 改本으로서의 第二書 가운데의 後論을 甚詳이라 稱贊함으로써 諸儒의 不到處라고 闇齋가 말한 것을 보면, 그는 四

七理氣互發을 그대로 準信하고 있는듯 하다。 더우기 그의 理氣心性의 說은 近間 阿部吉雄先生에 依하여 새로 發見된 道學資講가운데의 三宅尙齋筆記의 性論明備錄에 闇齋의 語錄으로서 記入된 것에 잘 드러난다。 闇齋는 仁義禮智四性을 具有하는 本然之性의 理를 四君子湯의 人蔘 茯苓 白朮 甘草의 四藥에 比喩하고、 氣質(氣)을 水에 比喩한다。 그리하여 煎湯으로서의 藥水는 四藥과 水로 이루어져 藥水渾然하지만 이것을 分揀하면 四藥은 理로서 各其 사람의 病을 治愈하는 것으로 善이며、 水의 淸濁으로 말미암아 藥效의 善否가 드러나니、 水는 氣의 淸濁과 같다는 것이다。 따라서 水는 氣이요、 藥은 理라는 것이다。 이에 三宅尙齋는 闇齋의 理氣心性說에 感嘆하므로써 「山崎先生煎藥譬 可謂積微矣」라 말한다。 이 四君子湯의 例證은 비록 그것이 本然 氣質의 分辨을 말한 것이지만 그것은 同時에 四端七情의 譬喩로도 됨은 말할 것도 없다。

그런데 高橋亨의 有名한 論文 「李朝儒學史에 있어서의 主理派와 主氣派의 發達」에서는 理氣不離를 强調함으로써 理發과 氣發을 各其 分別하는 것을 反對하고、 奇高峯의 立場과 같이 理氣共發을 생각함으로써 그는 形而上學的인 理氣를 各發로 보는 說을 反對한다。 高橋에 의하면 水는 酸素와 水素의 化合體로서 비로소 水의 作用을 가지는 것이라 主張한다。 여기서 그는 理氣의 化合體로서의 心을 가지고 形而上學的인 原理로써 機械的인 應用法을 使用하여 理發이다 氣發이다 主張함은 잘못이라는 것이다。 高橋는 그 論文에서 말하기를 다음과 같이 하고 있다。

「具體的인 心은 理氣를 兼하는 것이므로 어떠한 微細作用이라도 理氣共發이 아님이 없는 것이라고 보아야 한다。 그러나 이같이 甚히 理氣를 分別 對立시킴은 形而上의 原理를 具體的 心에 나아가 機械的 應用을 하는 것이다。 例를 들면 水는 酸素 水素의 化合體라 한 것을 가지고 水의 作用에 나아가 오히려 酸素와 水素의 對立을 認定하려는 것과 같음을 免하지 못하는 것이다。」

생각컨대 高橋의 酸素와 水素의 譬喩는 理와 氣의 譬喩에는 全然 適合하지 아니한 것이다。 왜냐하면 理와 氣의 關係에 있어서는 「理는 氣의 主宰이요、 氣는 理의 材料」(奇高峯의 說)이기 때문이다。 酸素와 水素의 關係는 처음부터 主宰와 材料의 關係가 全然 없는 것이므로 그런 것을 가지고 例證하는 것은 理와 氣의 關係는 枯捨하고 理와 氣의 槪念 조차도 全然

모르는 所致라 생각된다. 따라서 形式 內容의 化合體란 생각이나 理氣共發云云하는 것은 다만 氣에 屬하는 形式과 內容을 가지고 그 中의 하나를 理로 誤認한 所致라 하겠다. 化合이란 어디까지나 氣의 化일 따름이라는 것을 모르고 있다. 더우기 高橋는 四端七情論에 대한 李退溪, 奇高峯, 李栗谷, 成牛溪 등 四人의 說을 折衷綜合함으로써 理氣共發을 主張하고, 四端을 本體論的 發出, 七情을 現象論的 復性으로 理解하며, 그리고 四端不中節(朱子, 奇高峯 및 宋尤菴등의 說이라 함)까지 添加함으로써 四端과 七情을 別個로 보고, 또 거기에 形式과 內容이란 論理를 加味하여 四端에도 理發과 氣發을 認定하고, 七情에도 또 理發과 氣發을 認定하니, 그 說이 支離穿鑿 浩漫廣漠의 弊가 있음을 免치 못한다. 四七理氣에 대해 高橋는 다음과 같이 말하고 있다.

「다만 七情과 四端을 對立시켜 七情을 氣發, 四端을 理發이라 한 것은 朱子 그 사람이 먼저 그릇되어 論理的 內容을 달리하는 것을 同一類의 情이라 取扱하는 不合理에 陷入한 것이다. 마땅히 이를 訂正하여 四端은 理發, 不惻隱不羞惡不辭讓不是非는 氣發이라 하고, 그리고 七情의 中節한 것은 理發, 不中節한 것은 氣發이라고 訂正하지 않으면 안된다. 詳言하면 七情에 理의 發과 氣의 發이 있는데, 理發의 七情은 中節하여 和가 되고, 氣發의 七情은 때로는 不中節로서 不和로 된다. 이는 道德의 形式論에 立脚한 不善의 根本이다. 四端 그것은 性의 發로서 理의 具現이다. 發達하여 仁義禮智로 될 수 있는 善情이다. 그리고 마땅히 惻隱羞惡辭讓是非해야 함에도 그렇지 못한 것 乃至는 처음에는 四端이 動하나 마침에는 이를 完遂시키지 못한 것은 四端을 捨却 또는 四端에 反한 것으로 이는 곧 道德의 內容論에 立脚한 不善의 根本으로서 그 淵源이 私己에 있는 것, 곧 氣의 發이다. 故로 七情에 있어서도 理發氣發을 말하여야 하고, 四端에 있어서도 理發氣發을 말하여야 하는 것이므로 四端理發 七情氣發의 分理氣說도, 四端七情異名同實, 四端은 七情中의 善一邊을 剔發한 것이라는 渾淪論도 한가지로 不當한 것이다. 同時에 四端을 道心에 配當하고, 七情을 人心에 配當함도 또한 妥當치 못하다. 人心道心은 곧 感性理性의 思想으로서 이를 氣로부터 일어나고, 理로부터 일어난다 하여도 支障이 없는 것이다. 한번 四七理氣配當에 있어 그르친 것이 다시 人道心四七配當에 있어 同一히 誤謬를 되풀이 함은 當然하다. (高橋亨 論文, 第三章, 四七論爭과 朱子學說)」

그리고 奇高峯의 理氣兩發을 共發이라 말한 것은 可

하지만 氣發만을 主張하는 李栗谷說까지도 理氣共發이라 말한 것은 그 表現이 매우 模糊하다고 보지 아니할 수 없다。

3. 韓國에 있어서의 李退溪의 地位

李退溪歿後 그의 學德遺澤은 韓國의 嶺南一帶를 風靡하여 그 門下에서 英雋高才가 輩出하여 退溪를 朝鮮의 儒宗으로 尊崇하게 되었다。 따라서 四七理氣說에 대해서는 退溪說을 完結된 것으로 確信하여 아무런 論議도 없이 一時 潛潛하였던 中、退溪歿後 곧이어 京畿에서 李栗谷이 나와 成牛溪와의 理氣論辯이 展開됨으로서 退溪의 이른바 理發을 否認하고 다만 氣發만을 내세움으로써 四端七情이 모두 氣發理乘이라 하여 退溪의 理氣哲學을 反對하였다。 이에 栗谷說이 京畿와 湖西(忠北道)地方에 流布하게 됨으로써 退溪說을 支持하는 嶺南學派(主理派)와 栗谷說을 贊成하는 畿湖學派(主氣派) 사이에 學說의 對立과 더불어 黨議의 反目까지도 빚어내던 것이다。 그리하여 爾後 退溪系統의 主理派와 栗谷系統의 主氣派로 學派對立이 이루어져 理氣論辯을 展開함에 있어 間或 主理와 主氣를 折衷하는 中間折衷派도 생겨남으로써 韓國의 性理學은 이제 主理 主氣 및 折衷의 三派를 形成하여 程朱 理氣哲學의 微奧를 發掘함으로써 許多한 性理學者가 繼續 森然輩出하게 된다。 이에 退栗以後 主理派에서는 退溪를 「東方의 朱夫子」라 尊稱하게 되고、主氣派에서는 栗谷을 「東方의 聖人」으로 推尊하게 되었으니、退栗은 朝鮮朝의 儒宗으로서 一般大衆에게까지도 마치 宗教의 教主처럼 信奉하게 되었던 것이다。

그런데 退溪의 理發思想은 理를 太極 天理로서 極尊無對로 보아 天理의 純粹性 高貴性 및 尊嚴性을 强調하여 理를 絶對者로 본다。 그리하여 理 즉 太極을 自動自靜하는 存在로 보았다。 이 思想은 退溪後學들에 繼承되어 發達되는 바、李大山(名 象靖)에 이르러서는 理를 「無爲而爲 不宰而宰」라 말하여 理의 運用之妙를 그 至神之用이라 말함으로서 그 主宰能을 强調하였다。55) 즉 大山의 이른바 理의 發輝運用之妙란 것은 無形으로서의 理의 根柢를 가리키는 것으로 이것은 理主氣資의 思想이다。 즉 資料로서의 氣의 動靜을 主宰하는 妙란 뜻으로서 理自體가 바로 動靜하는 것이 아니고 어디까지나 氣를 動靜케 하는 主宰라는 뜻이다。 그러나 大山을 이은 柳定齋에 이르러

서는 理를 바로 動靜하는 것으로 보고 말하기를

「만약 理無動靜이라 말한즉 이는 다만 理를 死物과 無情之物로 認定하는 것이니, 氣는 곧 그 부터운 바 없이 動靜하는 것으로 생각하는 것이다. 대저 이 理는 活物인지라, 洋洋히 流動充滿하여 (天地사이에) 不在함이 없는 것이다. 이것이 어찌 漠然無爲한 것이리오? 故로 天道流行하매 萬物을 發育한다고 말한 것이다. 動而生陽, 靜而生陰이라 말하였으니, 곧 이것은 또한 理의 動靜을 直言한 것이다.」56)

라 한다. 이는 退溪가 이미 「太極之有動靜 太極自動靜也 天命之流行 天命自流行也 豈復有使之者歟」(退溪全書 卷一三, 答李達李天機)라 말한 것이다. 그러자 이렇게 發達한 理의 概念은 主理說의 絕頂 李寒洲(名 震相)에 이르러서는 氣를 完全히 無能力한 것으로 格下시킴과 同時에 理를 宇宙의 主體的 實在로 보게 된다. 李寒洲는 다음과 같이 말한다.

「太極之有動靜은 곧 太極之自動靜也라. 지금 사람들의 말에 理가 自動하지 아니한다고 하는 것은 매양 動靜의 形迹에 拘滯되므로써 氣없는 때가 없다고 말한다. 그러나 混沌의 未開와 人心의 未發은 同一機緘으로서 氣가 用事하지 아니한 것인 즉 다만 理일 뿐이다. 이미 屈한 氣는 다시 方生之氣로는 될 수 없은 즉 氣의 始生處가 참으로 理의 스스로 動靜하는 때가 아닌가? 理는 無形, 氣는 有形이므로 비록 理는 無動이고 氣는 有動 같지만, 그러나 理의 動은 氣때문에 動하는 것이 아니고, 氣의 動은 곧 理로 말미암아 動하는 것이니, 이것이 理의 自動이 아니고 무엇이랴?」57)

앞에서 이미 退溪의 이른바 理는 絕對者로서 希臘哲學의 nous나 印度哲學의 梵과 같다고 말한 바 있는데, 李寒洲에 이르러서는 退溪가 생각했던 理의 法門이 完全히 드러났다. 이에 寒洲는 心을 곧 바로 理로 보고 말하기를

「性은 未發之理이요, 情은 已發之理이다. 性發爲情이니, 다만 一理일 뿐이다. 그것은 主人이 나가면 客이 되는 것과 같이 다만 一人일 뿐이다. 진실로 性情의 實相을 追求한 즉 理發은 있어도 氣發은 없다.」58)

「性과 情은 다만 一理일 뿐이니, 心의 理됨은 진실로 自若하다.」59)

하고, 또 말하기를

「心卽理三字 實是千聖相傳之的訣也」(寒洲集 卷三七, 四七原委說)

라 한다. 그러면 寒洲의 이른바 心卽理와 王陽明의 이른바 心卽理는 어떠한 差異가 있는 것일까가 問題

로 된다。 생각컨대 陽明이 心卽理라 한 것은 그가 心學爲主로써 朱子의 格物致知說이 物理를 外的 存在로 보는 것을 反對하고, 그것을 內的 心的 存在로 還元시키는 用語이다。 陽明은 말하기를 다음과 같이 한다。

「대저 物理는 吾心의 밖에 있는 것이 아니다。 吾心을 밖으로 하고 物理를 求하면 物理는 없다。 物理를 遺失하고 吾心을 求한다면 物理란 어떤 物件일까? 心의 體는 性이요, 性卽理이다。 故로 孝親之心이 있으면 곧 孝의 理가 있고, 孝親之心이 없으면 곧 孝의 理도 없는 것이며, 忠君之心이 있으면 곧 忠의 理가 있고, 忠君之心이 없으면 곧 忠의 理는 없는 것이니, 理가 어찌 吾心의 밖이리오? 晦庵(朱子)이 말하기를 사람의 學問하는 바는 心과 理 뿐이다。 心은 비록 一身을 主宰하지만 實로 天下의 理를 主管하는 것이요, 理는 비록 萬事에 散在하지만 實로 一人의 心 밖이 아니다라 한다。 이 말은 그 一分一合의 사이에 이미 學者의 心과 理를 分啓하여 둘로 하는 病弊를 免하지 못한다。 이것이 오로지 本心만 求하다가 드디어 物理를 遺却하는 患難이 있는 까닭이니, 바로 心卽理임을 알지 못하고 있을 뿐이다。」80)

즉 이와 같이 心이 곧 理 (心卽理)라 함으로써 心 속에 本有하는 理를 主張하여 心學의 터전을 構築하고, 또 말하기를

「心一而已……以其條理而言 謂之理」(傳習錄 卷之中 四項)

「理無動者也」(傳習錄 卷之中 答陸原靜書)

「看得一性字分明 卽萬理燦然」(傳習錄 卷之上 三八一項)

「理者氣之條理 氣者理之運用 無條理則不能運用 無運用則無以見其所謂條理矣」(傳習錄 卷之中 答陸原靜書)

라 한다。 이것을 一括하여 要約하면, 陽明이 생각하는 理는 心의 運用의 條理로서 心之體 즉 性이며, 그리고 性卽理로서 朱子가 性卽理라 하고 또 性을 心之體로 본 것과 同一하다。 그러므로 그가 말한 心卽理란 말은 理를 吾心外에서 求하는 朱子의 格物致知說을 反對한 것이 틀림없다고 보아야겠다。 그런데 그는 또 致良知를 主張하는 바, 그의 知는 心之本體로서 良知를 「天理之昭明靈覺處」, 또는 「一個天理自然明覺發見處」(傳習錄卷之中)라 한다。 따라서 陽明의 良知는 心之虛靈明覺으로서 朱子의 이른바 「心者氣之精爽」(性理大全 卷三二, 心)의 精爽氣와 같은 것이므로 陽明의 이른바 心卽理는 心卽氣의 뜻이다。 그러므로 李寒洲는 陽明의 心卽理說을 反對하여 다음과 같이 말한다。

「陽明學은 象山에 概原하나, 그 말에 吾心之良知 卽所謂 天理이니, 吾心의 良知를 事事物物에 이루면 모두 그 理를 얻는다 하고, 또 말하기를 良知는 하나 뿐이다. 그 妙를 神이라 이르고, 그 流行을 氣라 이르며, 그 凝聚를 精이라 이르니, 어찌 可히 形象方所로써 求할 바리오? 眞陰의 精은 곧 眞陽의 氣의 母이요, 眞陽의 氣는 곧 眞陰의 精의 父이므로 陰은 陽에 뿌리박고, 陽은 陰에 뿌리박으니, 두가지가 아니다. 心은 理이니, 天下에 어찌 心外之事 心外之理가 있으리오라 말한다. 그러니 대저 吾心의 天理가 곧 太極의 全體인데도 지금 眞陰眞陽으로서 流行凝聚한 것을 가지고 이것에 配當한다면 곧 太極은 遺却하고 도리어 陰陽을 가지고 本體를 삼는 것이요, 天下의 事物은 自然의 理가 있지 아니 함이 없는데도 一切를 掃除해 버리고 다만 吾心 위해서만 認取하려 한다면 곧 이른바 理는 또한 甚히 猥雜하매 그 潔淨의 全體가 아니다. ……그런즉 먼저 陽明이 말한 바의 陰陽精氣의 流行凝聚한 物일 따름이니, 이것이 어찌 心卽氣라 말함이 아닐까?」(61)

이와 같이 寒洲는 陽明의 이른바 心卽理를 心卽氣로 斷定함으로 異端이라 排斥하는 것은 마치 退溪가 陽明을 異端視한 것과 마찬가지라 하겠다.

여하튼 退溪는 栗谷과 더불어 韓國 儒宗의 雙嶺으로서 退溪는 그 主理派의 始祖이며, 그 學風과 遺德은 千古에 빛날 것이라 생각된다.

〔註〕

(1)：然嘗攷之 子思之言 所謂道其全者 而孟子之論 所謂剔撥出來者也 蓋人心未發則謂之性 已發則謂之情 而性則無不善 情則有善惡 此乃固然之理也 但子思孟子所就以言之者不同 故有四端七情之別耳 非七情之外復有四端也……然則以四端七情對擧互言而謂之純理兼氣可乎 (退溪全書 卷15、附奇明彦非四端七情分理氣辯)

(2)：蓋以四端七情對擧互言而揭之於圖 或謂之無不善 或謂之有善惡 則人之見之也 疑若有兩情 且雖不疑於兩情 而亦疑其情中有二者 一發於理 一發於氣者 爲未當也 (高峯集 四七理氣往復書 上篇 高峯答退溪論四端七情書)

(3)：夫理 氣之主宰也 氣 理之材料也 二者固有分矣 而其在事物也 則固渾淪而不可分開 (退溪全書 卷16、附奇明彦非四端七情分理氣辯) (高峯第一書)

(4)：近來學者 不察孟子就善一邊剔出指示之意 例以四端七情別而論之 (同 上)

(5)：故與嘗妄以爲情之有四端七情之分 猶性之有本性氣稟之異也 然則其於性也 旣可以理氣分言之 至於情 獨不可以理氣分言之乎 惻隱羞惡辭讓是非 何從而發乎 發於仁義禮智之性焉爾 喜怒哀懼愛惡欲 何從而發乎 外物觸其形而動於中緣境而出焉爾、……由是觀之 二者雖曰皆不外乎理氣 而因其所從來 各指其所主而言之 則謂之某爲理某爲氣 何不可之有乎 (同 上、答奇明彦論四端七情第一書)

(6)：自承示喩 而欲獻愚 而猶不敢自以其所見爲必是而無疑 故久而未發 近因看朱子語類論孟子四端處末一條正論此事 其說云四端是理之發 七情是氣之發 古人不云乎 不敢自信而信其師 朱子吾所師也 亦天下古今之所宗師也 得是說然後 方信愚見不至於大謬 而當初鄭說亦自爲無病 似不須改也(退溪全書 卷16、答奇明彦 論四端七情第一書)

(7)：蓋人之一身 理與氣合而生 故二者互有發用 而其發又相須也 互

發則各有所主可知 相須則互在其中可知 互在其中 故渾淪言之者固有之 各有所主 故分別言之而無不可 (同 上、卷16、答奇明彥論四端七情第二書)

(8)：若以七情對四端 而各以其分言之 七情之於氣猶四端之於理也 其發各有血脈 其名皆有所指 故可隨其所主而分屬之耳(同 上)、

(9)：但四則理發而氣隨之 七則氣發而理乘之耳(同 上)

(10)：大抵有理發而氣隨之者 則可主理而言耳 非謂理外於氣 四端是也 有氣發而理乘之者 則可主氣而言耳 非謂氣外於理 七情是也(同 上)

(11)：其中圖者 就氣稟中 指出本然之性 不雜乎氣稟而爲言 子思所謂天命之性 孟子所謂性善之性 程子所謂卽理之性 張子所謂天地之性是也 其言性旣如此 故其發而爲情 亦皆指其善者而言 如子思所謂中節之情 孟子所謂四端之情 程子所謂何得以不善名之之情 朱子所謂從性中流出 元無不善之情 是也 (退溪全書 卷7、進聖學十圖箚并圖、心統性情圖說)

(12)：其下圖者 以理與氣合而言之 孔子所謂相近之性 程子所謂性卽氣氣卽性之性 張子所謂氣質之性 朱子所謂雖在氣中 氣自氣 性自性不相夾雜之性 是也 其言性卽如此 故其發而爲情 亦以理氣相須 或相害處言 如四端之情 理發而氣隨之 自純善無惡 必理發未遂而揜於氣然後流爲不善 七者之情 氣發而理乘之 亦無有不善 若氣發不中而滅其理 則放而爲惡也 (同 上)

(13)：人心爲七情 道心爲四端 以中庸序朱子說及許東陽說之類觀之二者之爲七情四端 固無不可……若夫道心之與四端 雖與人心七情之說不同 然道心以心言貫始終而通有無 四端以端言就發見而指端緖 亦不能無少異 所以答李叔云云也 然善觀之則亦不害其爲同歸矣 (退溪全書 卷37、答李平叔)

(14)：靜而涵天理之本然 動而決人欲於幾微 如是眞積力久 至於純熟則靜虛動直 日用之間 雖百起百滅 心固自若 而閒雜思慮 自不能爲吾患(退溪全書 卷28、答金惇叙 丁巳)

(15)：格物固不易 然持敬亦豈易乎 蓋敬者徹頭徹尾 苟能知持敬之方則理明而心定 以之格物則物不能逃吾之鑑 以之應事則事不能爲心之累 何礙於格物 何疑於心不有一事耶 (同 上、答金惇叙)

(16)：先以致知一事言之 自吾之性情形色日用彝倫之近 以至於天地萬物古今事變之多 莫不有至實之理至當之則存焉 卽所謂天然自有之中也……敬以爲主 而事事物物 莫不窮其所當然與其所以然之故 沈潛反覆 玩索體認 而極其至 至於歲月之久 功力之深 而一朝不覺 其有洒然融釋 豁然貫通處 則始知所謂體用一源 顯微無間者 眞是其然而不迷於危微 不眩於精一 而中可執 此之謂眞知也 (退溪全書 卷6、戊辰六條疏)

(17)：有形總是氣 無形只是道 離了陰陽則無道 陰陽氣也 形而下也 道太虛也 形而上也(性理大全 卷26、理氣一、程子曰)

(18)：道則自然生萬物 今夫春生夏長了一番 皆是道之生 後來生長不可道却將旣生之氣 後來却要生長 道則自然生生不息(二程全書 卷16)

(19)：此本無先後之可言 然必欲推其所從來 則須說先有是理 然理又非別爲一物 而存乎是氣之中 無是氣則是理亦無掛搭處 (朱子語類 卷1、理氣上 太極天地上)

(20)：未有天地之先 畢竟也只是理 有此理便有此天地 若無此理 便亦無天地 無人物 都無該載了 有理便有氣流行 發育萬物 (同 上)

(21)：若論本原則有理然後有氣……若論稟賦則有是氣然後 理隨以具故有是氣則有是理 無是氣則無是理 (朱子大全 卷59、答趙致道)

(22)：論天地之性則專指理言 論氣質之性則以理與氣雜而言之 (朱子語類 卷4)

有天地之性 有氣質之性 天地之性則太極本然之妙 萬殊之一本也 氣質之性則二氣交運而生 一本而萬殊也 (同 上 卷30)

(23)：大抵本然之性與氣質之性 亦非判然兩物也 (朱子大全 卷44、答方伯謨)

氣質之性 只是此理墮在氣質之中 故隨氣質而自爲一性……向使元無本然之性 則此氣質之性又從何處來耶 (同 上 卷58、答徐子融)

氣質是陰陽五行所爲 性卽太極之全體 但論氣質之性 則此全體墮在氣質之中 非別有一性也 (同 上 卷61、答嚴時亨)

(24)：人生而靜 天之性者 言人生之初未有感時 便是渾然天理也 感

物而動 性之欲者 言及其有感 便是此理之發也 (朱子大全 卷42、答胡廣仲)

(25): 喜怒哀樂 情也 其未發則性也 無所偏倚 故謂之中 發皆中節 情之正也 無所乖戾 故謂之和 (中庸 朱子註)

(26): 蓋嘗謂有是形則有是心 而心之所得乎天之理 則謂之性 仁義禮智是也 性之所感於物而動 則謂之情 惻隱羞惡是非辭讓是也 (朱子大全 卷64、答徐景光)

(27): 及其感物而動 則或氣動而理隨之 或理動而氣挾之 由是至善之理聽命於氣 善惡由之而判矣……則理固有寂感 而靜則其本也 動則有萬變之不同焉 (性理大全 卷31、性理三、氣質之性 勉齋黃氏曰)

(28): 情與性相對 情者性之動也 在心裏面未發動底 是性 事物觸著便發動出來底 是情 (性理大全 卷33)

(29): 蓋嘗論之 心之虛靈知覺一而已矣 而以爲有人心道心之異者 則以其或生於形氣之私 或原於性命之正 而所以爲知覺者不同 是以或危殆而不安 或微妙而難見耳(中庸章句 朱子序)

(30): 形氣之有善 皆自道心出 由道心則形氣善 不由道心 一付於形氣 則爲惡……故曰天生烝民 有物有則 物乃形氣 則乃理也 (中庸章句序 小註)

(31): 生是氣已用事時方生 原是從大本上說者 就氣之中 指出不雜乎氣者言之 (同 上)

(32): 人心發於氣 如耳目口鼻四肢之欲 是也 然此亦是人身之所必有 但有發之正不正爾 非全不善 故但云危 謂易流入於不善而沒其善也 道心發於理 如惻隱羞惡辭讓是非之端 是也 亦存乎氣之中爲人心之危者晦之 故微而難見 心只是一箇 心上加人字道字看 便見不同(中庸章句序 小註)

(33): 人之有生 性與氣合而已 然卽其已合而析言之 則性主於理而無形 氣主於形而有質 以其主理而無形 故公而無不善 以其主形而有質 故私而或不善 以其公而善也 故其發皆天理之所行 以其私而或不善也 故其發皆人欲之所作 此舜之戒禹所以有人心道心之別 (朱子大全 卷44、答蔡季通)

(34): 身心性情之德 人倫日用之常 以至天地鬼神之變 鳥獸草木之宜 自其一物之中 莫不有以見其所當然而不容已與其所以然而不可易者 (大學補亡章 傳五章)

(35): 天下之物則必有其所以然之故與其所當然之則 所謂理也 (大學或問 第一章)

(36): 蓋通天地 亘古今 無非一氣而已 而一動一靜 一往一來 一闔一闢 一升一降 循環無已 積微而著 爲四時之溫涼寒暑 爲萬物之生長收斂 爲斯民之日用彝倫 爲人事之成敗得失 千條萬緖 紛紜轇轕而卒不可亂 有莫知其所以然而然 是卽所謂理也 初非別有一物依於氣而立 附於氣以行也 (困知記 上)

(37): 或者因易有太極一言 乃疑陰陽之變易 類有一物主宰乎其間者 是不然 易乃兩儀四象八卦之總名 太極則衆理之總名也(同 上)

(38): 神化者天地之妙用也 天地間 非陰陽不化 非太極不神 然遂以太極爲神 以陰陽爲化 則不可 夫化乃陰陽所爲 而陰陽非化也 神乃太極所爲 而太極非神也 (同 上)

(39): 朱子尤恐人之視爲二物也 乃曰氣質之性卽太極全體墮在氣質之中 夫旣以墮言 理氣不容無罅縫矣 (困知記 上)

(40): 理一分殊四者 本程子論西銘之言 其言至簡 而推之天下之理無所不盡 在天固然 在人亦然 在物亦然 在一身則然 在一家亦然 在天下亦然 在一歲亦然 在一日亦然 在萬古亦然 持此以論性 自不須立天命氣質之兩名 粲然其如視諸掌矣 但伊川旣有此言 又以爲才稟於氣 豈其所謂分之殊者 專指氣而言之乎 朱子嘗因學者問理與氣 亦稱伊川此語 說得好 却終以理氣爲二物 愚所疑未定于一者 正指此也 (困知記 上)

(41): 樂記人生而靜 天之性也 感於物而動 性之欲也 一段義理精粹 要非聖人 不能言 陸象山乃從而疑之 過矣 彼蓋專以欲爲惡也 夫人之有欲 固出於天 蓋有必然而不容已 且有當然而不可易者……惟其恣情縱欲而不知反 斯爲惡爾 先儒多以去人欲遏人欲爲言 蓋所以防其流 不得不嚴 但語意似乎偏重 夫欲與喜怒哀樂 皆性之所有者 喜怒哀樂 又可去乎 (困知記 下)

(42): 心一也 未雜於人謂之道心 雜以人僞謂之人心 人心之得其正者

即道心 道心之失其正者即人心 初非有二心也(傳習錄 卷之上)

(43)：若只順讀人心道心字 却似有二心矣 謂之道則是天理之公 謂之人則是我身之私 雖我身之私 亦非全是不善 因身之所欲者 發而正即合乎道 而爲道心之用矣 大抵人心可善可惡 道心全善而無惡(中庸章句序 小註)

(44)：良知者心之本體 即前所謂恒照者也 心之本體 無起無不起 雖妄念之發 而良知未嘗不在 但人不知存 則有時而或放耳 雖昏塞之極 而良知未嘗不明 但人不知察則有時而或蔽耳 (傳習錄 卷之中 答陸原靜 二項)

(45)：問道心人心 先生曰 率性之謂道 便是道心 但著些人的意思在 便是人心 道心本是無聲無臭 故曰微 依著人心行去 便有許多不安穩處 故曰危 (傳習錄 卷之下 續錄 黃省曾所錄)

(46)：心不是一魂血肉 凡知覺處 便是心 如耳目之知視聽 手足之知痛痒 此知覺處 便是心也(傳習錄 卷之上 一二二項)

(47)：人之本體 常常是寂然不動的 常常是感而遂通的(同 上 卷之下、一二八項)

(48)：問人心與物同體 如吾身 原是血氣流通的 所以謂之同體 若於人便異體了 禽獸草木 益遠矣 而何謂之同體 先生曰 儞只在感應之幾上看 豈但禽獸草木 雖天地 也與我同體的 鬼神 也與我同體的 請問 先生曰 儞看這箇天地中間 甚麼是天地的心 對曰 嘗聞人是天地的心 曰 人又甚麼敎做心 對曰 只是一箇靈明 可知充天充地 中間只有這箇靈明 人只爲形體自間隔了 我的靈明 便是天地鬼神的主宰 天地沒有我的靈明 誰去仰他高 地沒有我的靈明 誰去俯他深 鬼神沒有我的靈明 誰去辨他吉凶災祥 天地鬼神萬物 離却我的靈明 便沒有天地鬼神萬物了 我的靈明 離却天地鬼神萬物 亦沒有我的靈明 如此便是一氣流通的 如何與他間隔得(傳習錄 卷之下 一三六項)

(49)：蓋嘗深思古今人學問道術之所以差者 只爲理字難知故耳 所謂理字難知者 非略知之爲難 眞知妙解到十分處爲難耳 若能窮究衆理到得十分透徹洞見得 此箇物事 至虛而至實 至無而至有 動而無動靜而無靜 潔潔淨淨地 一毫添不得 一毫減不得 能爲陰陽五行萬物萬事之本 而不囿於陰陽五行萬物萬事之中 安有雜氣而認爲一體 看作一物耶 (退溪全書 卷16 答奇明彦論四端七情第二書 別紙)

(50)：是知無情意造作者 此理本然之體也 其隨寓發見而無不到者 此理至神之用也 向也但有見於本體之無爲 而不知妙用之能顯行 殆若認理爲死物 其去道 不亦遠甚乎 (退溪全書 卷18、答奇明彦 別紙)

(51)：聖學在於求仁 須深體此意 方見得與天地萬物爲一體 眞實如此處 爲仁之功 始親切有味 (退溪全書 卷7、戊辰 經筵啓劄一)

(52)：惺齋曰四端出於理 七情出於氣 此說是也 比諸困知記所云 則爲此善於彼 (羅山文集 卷53) ※惺齋는 惺窩也

(53)：退溪李滉 專依程張朱子之說 作四端七情分理氣辨以答奇大升 其意謂四端出於理 七情出於氣 此乃朱子所云 四端理之發 七情氣之發也 末學膚淺 豈容喙于其間哉 退溪辨尤可嘉 我曾見其答 未見其問 是以思之 其分理氣 則曰太極理也 陰陽氣也 而不能全一 則其辨至於支離歟 合理氣 則曰理者氣之條理也 氣者理之運用也 而不擇善惡 則其弊至蕩蕩 (羅山文集 卷14、寄朝鮮國三官使)

(54)：孔子之道傳之乎曾子子思 而傳乎孟子 孟子歿後久失其傳 至宋程朱二子 深求始得焉 其學傳乎朝鮮李退溪 退溪而傳之乎我國山崎闇齋 闇齋而傳之乎先府君愼庵先生 先生傳之乎吾 吾今傳之乎汝 汝其自重(藪孤山 送薩赤崎海門序)

(55)：蓋理是活物 雖乘氣而爲動靜 而其發揮運用之妙 則乃是至神之用耳 故無爲而爲 非泯然無爲也 不宰而宰 非冥然宰也 (大山集 卷40、讀聖學輯要)

(56)：如曰理無動靜 則是特認爲死灰無情之物 氣便無所自而爲動靜矣 大抵是理活物也 洋洋乎流動充滿 無乎不在 是豈漠然無爲者哉 故曰天道流行 發育萬物……曰動而生陽 靜而生陰 則又直言理之動靜也(定齋集 卷19、理動靜說)

(57)：太極之有動靜 乃太極之自動靜也 今之言理不自動者 每拘於動靜之迹 謂無無氣之時 然混沌之未開 人心之未發 同一機緘 氣不用事 則惟理而已 已屈之氣 不復爲方生之氣 則氣之始生處 果非理之自動時乎 理無形而氣有形 雖若無理動而氣有動 然理之動 非爲氣而動 氣之動 乃由理而動 此非理之自動而何 (寒洲集 卷25、答郭鳴遠書)

(58)：性[illegible]未發[illegible]發[illegible]性發[illegible]情[illegible]是一[illegible]是一人 [illegible]性情之實相 則有理發而氣隨發（寒洲集 卷37、四七原委說）

(59)：性情只是一理 則心之爲理者 固自若也（寒洲集 卷37、心卽理說）

(60)：夫物理不外於吾心 外吾心而求物理 無物理矣 遺物理而求吾心 吾心又何物耶 心之體 性也 性卽理也 故有孝親之心 卽有孝之理 無孝親之心 卽無孝之理 有忠君之心 卽有忠之理 無忠君之心 卽無忠之理矣 卽理豈外於吾心耶 晦菴謂人之所以爲學者 心與理而已 心雖主乎一身 而實管乎天下之理 理雖散在萬事 而實不外乎一人之心 是其一分一合之間 而未免已啓學者心理爲二之弊 此後世 所以有專求本心 遂遺物理之患 止由不知心卽理耳（傳習錄 卷之中 答人論學書 四項）

(61)：陽明之學 原於象山 而其言曰吾心之良知 卽所謂天理 致吾心良知於事事物物 則皆得其理矣 又曰良知一也 以其妙而謂之神 以其流行而謂之氣 以其凝聚而謂之精 安可以形象方所求哉 眞陰之精卽眞陽之氣之母 眞陽之氣 卽眞陰之精之父 陰根陽 陽根陰 非有二也 心者理也 天下豈有心外之事心外之理乎 夫吾之天理 卽太極之全體 而今以眞陰眞陽流行凝聚者當之 則遺了太極而反以陰陽爲本體矣 天下事物 莫不有其自然之理 而一切掃除 只欲於吾心上認取 則所謂理者亦甚猥雜 而非其潔淨之全體矣……卽向所謂陰陽精氣流行凝聚之物而已 此豈非心卽氣之謂乎（寒洲集 卷37、心卽理說）

●研究發表● 〈第二部〉

存養省察과 窮理의 問題

—朱子・退溪・退野・小楠의 系譜—

發表者 友枝龍太郎
〈廣島大學教授・文博〉

一、存養省察과 窮理

朱子(一一三〇―一二〇〇)는, 일찌기 經歷한 바 李延平의 未發의 氣象體認說과 張南軒의 已發의 察識端倪說을 止揚하고 程伊川의 說을 主軸으로 해서, 四〇歲에 자기의 已發未發說을 樹立하였다. 그러나 이것은 心意識의 未發之際에는 天理의 本眞을 存養하고 心意識의 發動之際에는 天理의 本眞을 省察한다는 것이고, 또 存養省察이라 하는 마음의 靜動은 敬에 의하여 관철되는 것이었다. 이 已發未發 存養省察의 說은 心意識의 문제에 관련되는 것이다. 그러나 그 후 大學의 格物致知의 問題가 展開되는 데 미

켜서는、일찌기 省察察識 속에 포함되어 있던 格物窮理의 主知的 性格이 점차 浮刻되어、存養은 學科課程의 小學에 결부하고、省察을 學科課程의 大學의 誠意에 결부하고、 窮理를 역시 大學의 格物致知에 결부하여 存養—窮理—省察이라는 圖式이 完成되기에 이르렀다。存養省察은 主體的 體認의 문제이어서 이것은 靜的인 默照禪、動的인 看活禪과 관련을 가지는 것이나、朱子가 開發한 格物窮理는 當時의 不立文字의 禪에 대한 合理主義・主知主義의 宣言이었다。그것은 그가 「人心之靈、莫不有知、而天下之物、莫不有理」라 하고 「卽凡天下之物、莫不因其已知之理而益窮之、 以求至乎其極(大學補傳)」이라 하였으며、또 「或考之事爲之著、或察之念慮之微、或求之文字之中、或索之講論之際、使於心身性情之德・人倫日常之常、以至天地鬼神之變・鳥獸草木之宜、自其一物之中莫不有以見其所當然而不容已、與其所以然而不可易者(大學或問)」라 한 것에 의해 명백하다。朱子學의 要諦는 存養省察의 體認自覺과 卽物窮理의 主知主義가 交錯하는 點에 있다。

二、存養省察

李退溪(一五〇一—七〇)는 當初에 心經附註를 얻어 이것에 熱中하고 있는데、心經은 大禹謨의 「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」에서 시작하여 聖賢論心의 格言을 모아서 朱子의 敬齋箴・求放心齋銘・尊德性齋銘에서 끝나고 있다。 여기에서는 마음(心)의 문제가 주로 취급되어 存養省察이 번갈아가면서 설명되고 있는데 이것은 附註의 諸家의 說에 의해서도 明瞭하다。그렇다면 退溪가 이같은、存養省察로 脈絡이 一貫된 心學으로부터 朱子學으로 돌아간 것은 疑問의 餘地가 없다。그 뒤 四十三歲(一五四三)때 朝鮮에서 刊行된 朱子文集을 얻어 一五年間을 거친 뒤에 朱子書節要를 편찬하게 되는데、 朱子未定의 中和舊說은 四書와 함께 採用되어 있지 않고、答張敬夫 「諸說例蒙印可云云」(節要三、和全上、六六面)과 與湖南諸公論中和第一書(節要一八、同 上 三七〇面)과 틀림없이 採用되고 있다。 이 兩書는 朱子의 已發未發說・程子養觀說과 同一한 主張이며、그가 中和舊說을 채용하지 않은 것은 그것이 未定說인데다 動에 偏한 것임을 알고 있었던 까닭이다。이점、未發存養・已發省察의 說의 受容은、五十三歲때의 天命圖說 第十節 論存省之要의 「當此心未發之時、

必主於敬、而加存養工夫、當此心已發之際、亦必主於敬、而加省察工夫。此敬學之所以成始成終而通貫體用者也。(和李全下 二三五面)」로 되고、또 退溪의 後叙에서는「敬以存養於靜者、是周子之主靜立極、而子思由戒懼致中之謂也。敬以省察於動者、是周子之定之修之之事、而子思由謹獨致和知之謂也(同 上、二四一面)」로 되어 있다。이와 같은 主張은 五八歲 때의 序를 부친 自省錄의 答金惇叙書 가운데에도 많이 보이고 있다。(同 上、三三五ー七面)

大塚退野(一六七七ー一七五〇)는 당초 陽明學을 배우고 있었으나 二八歲 때 李退溪의 自省錄・朱子書節要를 읽고서 朱程의 學에 뜻을 두게 된 사람이다。그가 中和說에서「未發之中者、卽心指性、故曰道之體。已發之和者、固情也、故曰道之用。夫指未發而專言性、則朱子未定之說、而不合程子中非性之旨。未發已發者、因心體流行而有其名、故曰中者道也。道之名因用而得名、故其體者理而其用者氣也。非是以氣爲道。已發氣用事者是也、未發亦不可言無氣、故心者理氣之合也。以動靜分性情、靜者氣不用事、故可言性、而天下之大本也。動者道之用、而氣得中、則天下之達道也。(孚齋存稿一、肥文叢四、五九八面)」라 한 것은 朱子의 未定說에 反省을 加하고 다시 理氣性情論을 가미하여 未發大本 已發達道의 說明을 행한 것으로、朱子・退溪의 傳統에 따르는 것이다。

橫井小楠(一八〇九ー六九)이 江戶遊學中 酒失로 歸國한 뒤 三七歲 때에 자기의 行動에 反省을 加하고、朱子學에 대하여「嘗讀朱子書、如有會其旨、致知固不輕、所重在實履、靜裡養間氣、動處察天理、須臾不離道、至此是達士(小楠傳 六七面)」라고 읊은 것은 存養省察論의 受容이다。

三、窮 理

窮理에 대한 退溪의 方法은 顯著하게 漸進的이다。그가「窮理多端、不可拘一法。……所窮之事、或……非力索可通、或……難强以燭破、且當置此一事、別就他事上窮得。如是窮來窮去、積累深熟、自然心地漸明、義理之實、漸著目前、時復拈起向之窮不得底、細意紬繹、與已窮得底道理、參驗照勘、不知不覺地、并前未窮底、一時相發悟解、是乃窮理之活法。……若延平說待一事融釋脫落、而後循序少進者、卽是窮理恒規、當如是、其意味尤爲淵永。與程子之言、初不相妨。(自省錄、答李叔獻、別紙、和李全 三四一面)」이라 說하는 것

은、朱子가 大學或問에 제시한 程子·延平의 說과 符合해 있고、또「窮理須就日用平易明白處看破敎熟、優游涵泳於其所已知。唯非著意非不著意之間、照管勿忘、積之之久、自然融會而有得。尤不可執捉制縛以取其速驗也 (答南時甫、同 上 三三二面)」라 서술하여、南時甫가「悟」를 說하는 것을 물리치어「聖言上達不言悟、功在循循積久中、既說無爲便脫誤、如何自說落禪空(同 上)」이라 타이르고 있는데「非著意非不著意」를 비롯하여 表現이 매우 延平的이다。

朱子는 大學或問에서、延平은 程子의 規模의 大·條理의 密한 데에 미치지 못한다고 하면서도 延平의 工夫의 漸次·意味의 深切함을 稱揚하고 있다。그렇다고 하면 延平을 承受한 退溪는 朱子의 窮理를 心學的인 體認自覺으로 深化해 간 것처럼 보인다。退溪가 延平答問跋을 쓴 것은 五四歲 때이고、이보다 조금 前에 이 책을 얻어 그 이후에 크게 尊重하고 있다。

退野가 그의 體驗說에서「먼저 虛心平靜하게 근본을 이루는 일이 肝要하다。이 위에 표나는 것을 급히 서두르지 말고 얻은 데에 固滯하지 않고、의심나는 데를 항상 마음에 두어 생각을 깊이 하고、新奇可喜한 說을 사랑하지 않고 古人의 說에 따른다。이 같은 意思를 갖춘 뒤에 格物의 功을 쓸 수 있다。그 格物의 功을 쓰는 方法은 一理에 만나면 그 理를 推究 融釋脫落한 뒤에 다른 일을 窮究한다。그것도 이와같이 하여 밤낮으로 게을리 하지 않는다면 積累의 功에 의하여 脫然貫通의 妙處에 이를 수 있다 (孚齋存稿二、肥文叢 六一一面)」고 한 것은 순전히 延平·退溪의 立場의 受容에 지나지 않는다。

小楠이「此道未聞一躍求、不助不長自悠悠(遺稿、八七四面)」라 吟咏한 점은、退野나 退溪에 닮아 있고、또「학문의 뜻은 어떤 것인가。나의 마음에 나아가 理解하여야 할 것이다。……古人의 이른바 學이란 과연 무엇인가 하면 그것은 완전히 자신의 마음의 修行이다。良心을 擴充하여 日用事物 위에 功을 쓰면 모두 학문 아닌 것이 없다。父子、兄弟、夫婦의 사이로부터 임금을 섬기고 친구와 사귀고 賢者를 가까이 하고 大衆을 사랑하는 것이다。百工技藝農商者와 서로 이야기하고 山河、草木、鳥獸에 이르기까지 그 일에 卽하여 그 理를 理解하고、그 위에 책을 읽어 古人의 事歷成法을 考察하고 義理의 無窮함을 알고 부지런히 쉬지 않고 나의 마음으로 하여금 나날이 靈活케 한다。이것이 곧 學問이다(遺稿 九三二面)」라고 說하는

데 이르려는 退野・退溪의 心上方寸의 修行을 承受하면서 朱子의 大學或問을 活用하여 靈活한 小楠의 마음은 그의 經綸과 결부되고 있다。

또한 窮理爲學에 관계되는 것으로 退溪는「第一須先將世間窮通得失榮辱利害、一切置之度外、不以累於靈臺。旣辦得此心、則所患蓋已五七分休歇矣(自省錄、答南時甫、和李全三二一面)」라 하였는데、이것은 朱子語類「若乃身外榮辱休戚、當一切聽命而已(卷八、輔廣錄)」및 陽明文錄의「諸友宜……刊落聲華、務於切己處、著實用力(全、四、與辰中諸生)」에 근거하고 있으며 退野、小楠도 자주 이것을 引用 하였다。

窮理에 대하여 말하면、延平答問을 重視한 退溪는 體認體驗에 密接하게 결부해서 그 깊이를 더하여 이적에 心學으로서의 朱子學의 特色을 陽明學과는 다른 樣相으로 展開하는데 成功하였다。그러나 朱子의 格物窮理의 規模를 縮少하고 理를 지나치게 心 쪽으로만 集中케 한 느낌을 받는다。이것은 退野도 마찬가지이다。小楠은 朱子學을 일단 主體的 自覺의 學으로서 受容하고、또 神知靈覺이 솟아나는 생물과 같은 그의 經綸의 本能은 朱子의 格物窮理說의 規模를 그대로 계승할 것 같아 보였으나、晩年에는 드디어「(堯舜) 三代治道의 格物과 宋儒의 格物과는 그 意味가 지극하지 못한 데가 있다 할 것이다。一草一木에도 모두 理가 있으니 모름지기 이것을 格하여야 한다고는 생각되나 이것도 草木이 生殖을 이룩하여 民生의 用을 達함과 같은 格物로는 생각되지 않고、오로지 理를 窮究해 보고서의 格物로 이해되었다」고 하여「堯舜이 만일 當世에 살아 있다면 西洋의 砲艦器械나 百工의 精密함과 技術의 功이 빨리 그 功用을 다하여 當世를 經綸하고 工夫를 넓혀줌이、西洋이 도저히 미칠 바가 아니다(沼山閑話、遺稿九二三面)」라고 하여、西洋의 器械技術의 淵源을 堯舜三代의 學에 포함시키려고 하였다。이것은 小楠이 大學을「誠意―致知―誠意」로 理解하여、朱子窮理學의 博大함、특히 天文曆數의 硏究・水稻作栽培技術의 開發・救荒과 社會建設・土地改革經界案의 作成 등을 충분히 理解하고 있지 못한 데에 起因한다。西洋器械의 術을 理解驅使하는 우리들의 知的 立場의 淵源은、이것을 堯舜三代의 學에 관련지우는 것보다는 오히려 朱子窮理學의 合理主義・主知主義에 관련지워 그 發展線上에 把握해 나가는 것이 思想의 展開로서는 妥當하다。다만 그러나 理性主義・知識主義의 결함은 절핍

데 이르려는 退野・退溪의 心上方寸의 修行을 承受하면서 朱子의 大學或問을 活用하여 靈活한 小楠의 마음은 그의 經綸과 결부되고 있다。

또한 窮理爲學에 관계되는 것으로 退溪는「第一須先將世間窮通得失榮辱利害、一切置之度外、不以累於靈臺。既辨得此心、則所患蓋已五七分休歇矣(自省錄、答南時甫、和李全三二一面)」라 하였는데、이것은 朱子語類「若乃身外榮辱休戚、當一切聽命而已(卷八、輔廣錄)」및 陽明文錄의「諸友宜……刊落聲華、務於切己處、着實用力(全、四、與辰中諸生)」에 근거하고 있으며 退野、小楠도 자주 이것을 引用 하였다。

窮理에 대하여 말하면、延平答問을 重視한 退溪는 體認體驗에 密接하게 결부해서 그 깊이를 더하여 이적에 心學으로서의 朱子學의 特色을 陽明學과는 다른 樣相으로 展開하는데 成功하였다。그러나 朱子의 格物窮理의 規模를 縮少하고 理를 지나치게 心 쪽으로만 集中케 한 느낌을 받는다。이것은 退野도 마찬가지이다。小楠은 朱子學을 일단 主體的 自覺의 學으로서 受容하고、또 神知靈覺이 솟아나는 샘물과 같은 그의 經綸의 本能은 朱子의 格物窮理說의 規模를 그대로 계승한 것 같아 보였으나、晩年에는 드디어「(堯舜)三代治道의 格物과 宋儒의 格物과는 그 意味가 지극하지 못한 데가 있다 할 것이다。一草一木에도 모두 理가 있으니 모름지기 이것을 格하여야 한다고는 생각되나 이것도 草木이 生殖을 이룩하여 民生의 用을 達함과 같은 格物로는 생각되지 않고、오로지 理를 窮究해 보고서의 格物로 이해되었다」고 하여「堯舜이 만일 當世에 살아 있다면 西洋의 砲艦器械나 百工의 精密함과 技術의 功이 빨리 그 功用을 다하여 當世를 經綸하고 工夫를 넓혀줌이、西洋이 도저히 미칠 바가 아니다(沼山閑話、遺稿九二三面)」라고 하여、西洋의 器械技術의 淵源을 堯舜三代의 學에 포함시키려고 하였다。이것은 小楠이 大學을「誠意―致知―誠意」로 理解하여、朱子窮理學의 博大함、특히 天文曆數의 研究・水稻作栽培技術의 開發・救荒과 社會建設・土地改革經界案의 作成 등을 충분히 理解하고 있지 못한 데에 起因한다。西洋器械의 術을 理解驅使하는 우리들의 知的 立場의 淵源은、이것을 堯舜三代의 學에 관련지우는 것보다는 오히려 朱子窮理學의 合理主義・主知主義에 관련지워 그 發展線上에 把握해 나가는 것이 思想의 展開로서는 妥當하다。다만 그러나 理性主義・知識主義의 결합은 결핍

하면 人間의 主體性을 喪失하는 傾向을 갖는다. 이 意味에 있어 우리는 人間의 主體性 恢復의 立場으로부터 退溪、退野、小楠의 朱子學을 높이 평가하여 主體의 根源에 투철하고、또 知識을 넓혀 合理的 立場에 서서 二十世紀의 新理學을 建設하여야만 할 것이다.

〔附記〕本論을 起草함에 있어서는 阿部吉雄「日本朱子學과 朝鮮」、楠本正繼「中國哲學硏究」所收(實學思想에 대한 試論、大塚退野 및 그 學派의 思想)으로부터 많은 도움을 받았다. 兩先生에게 삼가 謝意를 표한다.

●硏究發表●〈第二部〉

退溪와 栗谷의 出處觀

──闇齋와 門流의 그것에 대하여도──

發表者 山崎道夫
〈國士館大學 敎授〉

節義를 존숭하고 出處를 바르게 하는 데에 聖賢의 道가 있고、특히 道學傳에 있어서는 出處에 대한 엄격한 反省과 批判이 행해진다.

南宋의 理宗에 벼슬한 眞西山과 元의 世祖에 벼슬한 許魯齋에 대하여는 出處의 道를 잃었다고 하는 엄격한 指彈과 聖賢의 道를 維持하는데 功이 있었다고 하는 辯護와의 兩論이 있다. 明儒 薛文淸과 朝鮮 李退溪는 그 後者이고 明儒 丘瓊山과 朝鮮 李栗谷은 그 前者이며 우리의 闇齋를 비롯한 崎門諸儒도 여기에 屬한다.

栗谷은「朱子之後、有眞德秀許衡、以儒名世、而考其出處大節、似有可議、故不敢收載」라고 하여 道統傳에서 두 사람을 끌어내리고 李燔을 朱子의 學統에 連結하는、지극히 嚴格한 指斥을 行하였다. (栗谷全書 卷二十六、聖學輯要八、聖學道統) 若林强齋는 그의 近思錄 十四日째 講義 속에서 眞西山·許魯齋를 배척하고 李燔을 높이 評價하였다. 筆者 所藏의 享和二年(一八〇二) 寫十四日째 講義(强齋 講義本의 加除本으로 推定하나 講者 未詳)에「朝鮮 李珥가 聖學輯要에서 眞西山을 疑難하고 李燔을 朱子의 系譜에 連結시킨 것은 眼目이 트인 일이다」라고 하는 注目할 만한 記述이 있다.

闇齋의 魯齋考上(垂加草附錄中、考)에는 魯齋에 대한 明儒 丘瓊山의 批判論이、그리고 魯齋考下에는 明儒 薛文淸의 贊成論이 실려 있다。瓊山은、魯齋가 元主에 벼슬한 것은 華夷를 明辨하는 春秋의 精神에 어긋나는 것으로 批判하고、文淸은、魯齋의 道德學術은 程朱를 잘 祖述하여 世道人心에 裨益하는 바가 크며、그 出處는 聖人의 道에 合致한다고 辯護하였다。생각컨대 闇齋의 見解는 丘瓊山의 批判이 옳다고 하였다고 생각된다。瓊山의 論에 대하여 「先儒未發處」(文會筆錄 二〇)라 말하는 것으로도 증명할 수가 있고、또 그 魯齋考에 兩論을 드는 데 있어 먼저 瓊山의 批判論을 든 것은 瓊山의 論에 편들고 있었기 때문이라고도 생각된다。

佐藤直方은 薛文淸의 讀書論에 親近하여 그 拔書數十條를 만들었을 정도인데、文淸이 魯齋를 辯護한 것에 대하여는 강력히 나무라고 있다。「薛文淸이 眞儒로는 보이나 見處가 잘못된 점은 무엇으로 씻을 것인가 (韞藏錄 四、中庸書說)」고 말하고、또 「薛文淸의 그런 정도의 學問으로서 元의 許魯齋를 존숭함은 理解가 되지 않는 일이다 (韞藏錄拾遺 卷十)」라고 하고、또 文淸의 讀書錄拔書結語에 「薛氏之所見、度越元明諸儒、因抄其所合於鄙見者數十條、以與同志焉」이라 하면서 「然文淸信許魯齋之甚深、則吾大疑、丘氏之議尤的當矣」라고 하여 文淸의 魯齋辯護論을 물리치고 瓊山의 議를 가장 的當하다고 하여 贊하고 있다。

退溪는 眞西山의 學問에 깊이 傾倒해서 西山을 「朱門以後의 一人」으로 일컫고 西山의 著 心經의 書를 尊尙하여 「初學用工之地、莫切心經 (言行錄 卷一 〈讀書〉)」이라 하여、다시 明의 程敏政의 心經附注에 親近하고 스스로도 心經後論을 만들었다。

西山과 魯齋의 出處에 대하여도 나아가 벼슬하는 것 如何의 是非보다도、程朱의 道를 傳하였다는 사실 위에 무게를 두고 보고 있다。

言行錄 卷五 「論人物」 中에 「問許魯齋、先生曰、丘瓊山輩皆詆事元之非、但此時夷猶主華、天理民彝典章文物絶滅殆盡、天之生魯齋似非偶然、然魯齋若獨善而果於忘世、則天理誰明、民彝誰正、天下其終爲左衽、而莫之救矣、以偶觀之、魯齋之爲世而出、似不害義、未知聖賢復生、則其論如何耳」라 하였으니 魯齋의 出處를 「似不害義」라 보고 있는 것은 注目할 만한 일이다。

또한 自己 一個의 見地로서 斷定的으로 말하는 것을

겨리어 「聖賢復生則其論如何耳」라고 謙退의 姿勢로 말하는 곳에 스스로의 절실한 工夫를 求하는 것을 第一義로 하는 退溪學의 特色이 있다。그러므로 「今但今世之士例、皆不務切己工夫、徒論先賢、吾不知也」라고 말하여 한갓 先賢을 論하는 것의 잘못을 말한다。그리하여 또 「年少之輩、於眞西山許魯齋吳臨川鄭圃隱吉冶隱、皆議而非之」라고 하여 그 잘못을 말하고、또 「夫西山賓師於東宮、豈濟王之臣乎、如此等事、非吾之所能知也」라고 하여 眞西山의 出處에 대하여는 「非吾之所能知也」라고 하면서 論議를 삼가고 있다。

直方의 冬至文에 「今務聖學者乃擔夫也、俗學之徒、則路中之游手耳、朝鮮李退溪之後、欲負荷此道者、吾未聞其人焉」이라 하였다。退溪는 또 西山·魯齋를 待遇하기를 「道之擔夫也」로서 하였다고 말해도 過言은 아닐 것이다。

魯齋와 同時代에 劉因이 있는데、元의 世祖가 맞이하는 데도 出仕를 기꺼이 하지 아니하고 드디어 處士로서 生을 마쳤다。明의 陶宗儀의 輟耕錄 卷二 (徵聘)에는 西山·魯齋에 대한 다음과 같은 말이 보인다。

「魯齋許先生衡、中統二年(中統은 蒙古 世祖의 年號로 一二六〇、때는 南宋 理宗景宗元年에 해당한다)應召赴都日、道謁靜修劉先生因、謂曰、公一聘而起、毋乃太速乎、答曰、不如此則道不行、至元二十年(一二八三、元世祖의 年號、魯齋는 一二八一年에 歿)徵劉先生至、以爲替善大夫、未幾辭去、又召爲集賢學士復以疾辭、或問之、乃曰、不如此則道不尊。」

생각건대 文清、退溪는 「道不行」쪽에서 西山·魯齋를 본 것이고、瓊山、栗谷、闇齋를 비롯하여 直方·强齋 등 崎門의 諸儒들은 「道不尊」의 쪽에서 西山·魯齋를 본 것이라고나 할까。

退溪와 栗谷에 대하여는 다음과 같은 評語가 있다。「退溪善言學、栗谷善言理(栗谷全書三八、附錄六 諸家記錄雜錄、出典 農巖文集下)」 農巖은 肅宗朝의 大儒 金農巖이다。이 말은 매우 간단한 評語이긴 하나 兩賢의 性格을 다 말해 버렸다고 할 수가 있다。

또한 楠本碩水에는 다음의 말이 있다。記錄하여 끝맺음으로 삼는다。

○許魯齋學問志行、當時無知之者、故嘗語其子曰、我平生虛名所累、竟不知辭官、死後愼勿請諡、勿立碑、

後人不察、以爲知其仕元之非矣、薛敬軒曰、魯齋余莫測其爲何如人、但想其大已、又曰、劉靜修有鳳凰翔千仞之氣象、可謂能知魯齋又能知靜修矣(碩水遺書 卷十二 隨得餘錄)。

(薛文清云、魯齋余莫測其爲何如人、但想其大而已、可謂能知魯齋者也(碩水遺書 卷十二 隨得餘錄)。

附言

(朝鮮諸儒、退溪以前折衷於退溪、退溪以後、無出於退溪之外者、靜退牛栗四賢並稱、恐非通論也(碩水遺書 卷十一、隨得錄 四)。

(李退溪年譜三卷 附錄 一卷 言行錄 五卷 附錄 一卷、讀之愈久、而知非元明以下 諸儒所及也(碩水遺書 卷十二 隨得餘錄)

〈安 炳 周 譯〉

●研究發表●〈第二部〉

朱子와 退溪의 涵養 實踐에 對한 工夫

發表者 黃 錦 鋐
〈中華民國 國立師範大學教授〉

朱子의 學問은 博大하고 精深하여 理氣說의 宇宙觀으로부터 性心說의 人生觀으로 發展하였으니、그 사이의 過程은 해석이 각각 다르지마는 그 道理는 一貫되어 있다。朱子는 비록 理와 氣를 결코 二物이라고 承認하였으나、그러나 다만 理와 氣는 分開할 수 없는 것이라고 認定하였다。氣가 없으면 物이 形成될 수 없고 理도 附著할 곳이 없으며 氣가 모임에 物이 形成되고 따라서 理도 그 가운데 붙게 된다。이렇게 보면 理와 氣는 본래 先後의 分別이 없는 것으로 氣가 있으면 반드시 理가 있고 理가 있으면 또 곧 氣가 있으니 朱子는 說明의 方便上 이것을 두 部

分으로 나누어 說明한 것에 不過한 뿐이다。理를 形而上이라 하고 氣를 形而下라 한다。理와 氣는 본래 先後가 있다고 말할 수 없으나 그러나 반드시 그 所從來를 미루어 보면 먼저 이 理가 있다고 말해야 할 것이다。太極과 陰陽의 관계로써 說明한다면 理는 太極이오 氣는 陰陽이니 陰陽은 비록 두개의 글자이나 이것은 一氣의 流行이다。그러므로 「太極(理)은 스스로 陰陽(氣) 가운데 있어서 陰陽을 떠날 수 없다」고 하였다。理와 氣의 관계는 나눌 수 없는 것으로 그들은 한 몸의 兩面으로 볼 수 있다。이것은 本體와 現象의 관계로 氣는 理로부터 오나 理는 바로 氣 가운데 있다。本體가 없으면 勿論 現象이 없으나 現象이 없으면 本體도 附著할 곳이 없다。天下에는 氣 없는 理가 없고 또 理 없는 氣가 없다。이러한 宇宙觀에서 출발하여 이것을 人性論 方面으로 돌려 人性을 天地之性과 氣質之性으로 나누었다。天地之性은 오로지 理를 가리켜 말한 것으로 이것은 곧 天理로서 天理는 渾然至善한 것이오、氣質之性은 理와 氣가 서로 섞인 것을 가리켜 말한 것으로 이것은 사람의 稟氣에는 淳漓과 淸濁이 있기 때문에 善惡之分이 있으니 여기에 涵養의 工夫가 필요하다。마음으로 하여금 理와 合하게 하여 내 마음이 이 萬理를 갖추었으니、萬理가 모두 내 마음에 갖추어지면 存心이 그 속에 있고 道理가 또 그 속에 있어서 이것이 涵養의 最高境界이다。처음 着手할 공부에 대해서 朱子는 伊川의 말한 바 「涵養에는 모름지기 敬으로써 해야 하고 進學은 致知에 있다」하는 두 句를 提示하였다。朱子는 「敬」을 學을 하는데 가장 빠른 길일 뿐만 아니라 聖人의 境地에 들어가는 階梯라고 하였다。退溪는 朱子의 學을 잘 지켜 더우기 「敬」字의 공부를 重視하였다。일찌기 李德弘에게 告하여 말하기를 「學을 하는 데는 먼저 그 主宰를 세우는 것이 제일 좋다」하니、그가 묻기를 「어떻게 하여야 그 主宰를 세울 수 있읍니까?」하였다。退溪는 이에 대답하여 이르기를 「敬이 그 主宰를 세울 수 있다」고 하였다。그러므로 退溪가 일생동안 致力한 것은 바로 이 「敬」의 공부이다。金誠一은 이르기를 「先生은 나이가 漸漸 많아지고 病이 점점 깊어 갔으나 학문을 前進시키기에 더욱 힘쓰고、道를 責任짐이 더욱 무거웠다。그 莊敬 持養의 공부는 그윽한 곳에서 혼자 있을 때일수록 더욱 엄격히 하였다。平常時에는 날이 밝기 전에 일어나서 반드시 세수하고 머리 빗

고 갓을 쓰고 옷을 바르게 입고는 終日토록 책을 보며, 가다가 혹 香을 피우고 고요히 앉아서 恒常 그 마음 살피기를 해가 아침에 처음 솟아 오르는 것과 같이 하였다」고 하고, 退溪 自身도 朱子의 말을 引用하여 「내가 듣건대 敬이란 一字는 聖學에 있어서 처음을 이루고 끝을 이루는 방법인 것이다」고 하였다. 그렇지마는 이 敬의 基礎는 또 致知에 있으니 致知에 먼저 하지 아니하면 所謂 「敬」字도 또한 어디에 가서 붙어 있을 곳이 없다. 그러므로 居敬과 致知는 또 서로 發明해 주는 것으로 窮理를 잘하면 居敬의 공부가 날로 더욱 前進하고, 居敬을 잘하면 窮理의 공부가 날로 精密해진다. 여기에 가장 體驗的인 공부는 오로지 實踐에 있다. 退溪는 스스로 말하기를 「朱子의 글을 읽어서 學을 하는 方法을 알고, 學을 하는 興趣를 끌어 일으켜 親히 몸소 그 속의 義理를 實踐할 것이다」 하였고, 또 말하기를 「그 이미 아는 것을 土臺로 더욱 窮究하는 것으로써 平生의 門路로 삼는 것은 매우 좋은 일이다. 그러나 오직 아는 것에만 그러할 것이 아니라 행실에 있어서도 또한 마땅히 그 이미 行한 것을 土臺로 더욱 힘써야 할 것이니, 이 두 가지를 並進해 나가면 그 門路가 점점 通達하며 막힘이 없을 것이다 (言行錄卷二論格致)」고 하였다. 朱子와 退溪는 그 涵養과 實踐의 공부가 結合하여 하나가 되었으니, 대개 涵養이 없으면 窮理의 공부를 이룰 수 없고, 實踐이 없으면 또한 涵養의 効用을 밝힐 수 없다. 오직 涵養과 實踐이 서로 結合함이 있어야만 비로소 「源頭에 산물이 내려옴이 있기 때문이다」라는 境界에 도달할 수 있다. 退溪는 역시 涵養과 實踐의 趣旨를 깊이 깨달았다. 그는 일찌기 詩에 이르기를

「홀로 산림 속 草堂에서 萬卷 책 즐기며, 변함없는 한 생각에 十年이 넘었도다. 近來에는 根源과 마주친 듯, 내 마음 다 잡아 太虛를 보게 하네.」

하였다. 近世 西方文明은 致知와 窮理方面에 長足의 進步가 있으나 그러나 涵養과 實踐에 있어서는 아직 配合이 되지 못한 듯하니 이른바 이것은 內外가 서로 合하지 못한 것이다. 만약 이와 같으면 理가 窮究될수록 知가 더욱 극진하여 人類生活이 마침내 平衡의 발전을 할 수 없다. 우리 東方文化는 孔門이 學問을 한 이래로부터 實踐에 重點을 두었기 때문에 博學에서 시작하여 篤行에서 마쳤다. 朱子는 어려서 孝經을 읽고 말하기를 「이와 같이 아니하면 사

람이 아니다」하여 그 實踐의 意志를 굳게 決意한 것이 言辭에 나타나 있다。日本에서 朱子學을 처음 倡導한 이는 藤原惺窩이다。退溪의 學은 또한 敬義學派의 山崎闇齋에게 傳하여졌다。闇齋는 四書와 朱子文集·語類 등의 책을 全的으로 연구하여 晩年에는 朱子學을 神道와 結合하여 全的으로 內外相合에 盡力하였으니、이것은 日本文化에 영향을 끼침이 심히 컸다。오늘날 朱子와 退溪의 學問을 硏究함에 있어서도 실로 應當 內外相合의 觀點에 나아가서 特히 發揚해 나가야 할 것이니 이렇게 하면 거의 現代의 社會에 진실한 貢獻이 있을 것이다。〈李篪衡 譯〉

〔原 文〕

朱子與退溪涵養實踐的工夫

黃 錦 鋐
〈中華民國國立師範大學敎授〉

朱子之學、博大精深、由理氣說的宇宙觀、發展性心說的人生觀、其間的過程、解釋各有不同、其道理却是一貫的。朱子雖承認理氣決是二物、但却認爲理與氣不可分開。沒有氣、不能成物、理也沒有附著的地方、氣聚成物、理也就寄寓其中。這樣看、理和氣本來是沒有先後的分別、有氣必有理、有理也就有氣、朱子不過爲了說明方便起見、分做兩部分說明吧了。把理叫做形而上、把氣叫做形而下。理與氣本來沒有先後之可言、然必欲推其所從來、則須說先有是理。以太極和陰陽的關係來說明、理是太極、氣是陰陽、陰陽雖是兩個字、却是一氣的流行。所以說：「太極（理）自在陰陽（氣）之中、非能離開陰陽」。可見理氣的關係是不可分的、它們是一體的兩面、是本體和現象的關係、氣是由理而來、但理就在氣中。沒有本體固然就沒有現象、但沒有現象本體也沒有地方附搭。天下未有無氣的理、亦未有無理的氣、由這個宇宙觀出發、轉到人性論方面、就把人性分爲天地之性和氣質之性。天地之性是專指理說、就是天理、天理渾然至善、氣質之性是指理與氣相雜而說的、因爲人稟氣有厚薄、清濁、所以就有善惡之分、這就要靠涵養的工夫了。使心與理合。吾心具此萬理、萬理都具於吾心、存心在那裏、道理就在那裏、這是涵養的最高境界。至於下手的工夫、朱子提出伊川所說的

「涵養須用敬、進學則在致知」兩句話。朱子認爲「敬」不但是爲學的步驟、也是入聖的階梯。退溪服膺朱子學、尤重視「敬」字的工夫、曾告訴李德弘說：「爲學莫如先立其主宰。」問曰：「如何可以立其主宰乎?」退溪答曰：「敬可以立其主宰。」所以退溪一生所致力的就是敬的工夫、金誠一云：「先生年益高、德益深、而進學益力、任道益重、其於敬持養之功、尤嚴於幽獨得肆之地、平居未明而起、必整櫛冠衣、終日觀書、或焚香靜坐、常提省此心如日初昇。」退溪自己也引朱子的話說：「吾聞敬之一字、聖學之所以成始、而成終者也。」但是敬的基礎、又在於致知、不先致知、所謂「敬」字也無處頓放。故居敬和致知又是相互發明的、能窮理則居敬的工夫日益進、能居敬則窮理的工夫日益密。這其中體驗的工夫則全在於實踐。退溪自言「讀朱子之文、而得爲學之方法、引發爲學之興趣、親體實踐其中之義理。」又說：「以因其已知而益窮之、爲平生門路甚善、然不獨於知爲然、其於行也、亦當因其已行而益勉之、二者並進、其門路漸可通達而無疑矣。」（言行錄卷一論格致）朱子與退溪、其涵養與實踐的工夫、是結合爲一的、蓋無涵養無以致窮理之功、無實踐亦無以明涵養之効。惟有涵養與實踐相互結合、才能達到「爲有源頭活水來」的境界。退溪亦深得涵養與實踐之趣、曾詩曰：

獨愛林盧萬卷書、一般心事十餘年、邇來似與源頭會、都把吾心看太虛。

近世西方文明在致知窮理方面、有長足之進步、然於涵養實踐則似未能配合、所謂內外不能相合、如此、則理愈窮知愈致、人類之生活、終不得平衡之發展、我東方文化、自孔門爲學、重在實踐、故始於博學、而終於篤行、朱子幼讀孝經、曰、不若是、非人也、其堅決實踐之意志、現於言辭。日本首倡朱子學爲藤原惺窩。退溪之學亦傳於敬義學派之山崎闇齋、闇齋專研究四書朱子文集・語類等書、晚年以朱子學與神道結合、都能在內外相合上致力、影響日本文化甚大。今天研究朱子與退溪之學、實應就內外相合的觀點、特加發揚、庶幾於現時代的社會有眞實的貢獻。

●研究發表●

李退溪哲學에 있어서 理氣不可分의 意味

發表者 宋 兢 燮
慶北大學校 敎授

I 序 論

理氣哲學에 있어서 理와 氣의 相互關係를 規定함에 있어 兩者를 不可分、不可離 또는 未嘗離 등으로 表現한다。이 三者中 그 어느 것이든 間에 理와 氣의 兩者는 分離되지 않는다는 意味인데 이러한 表現은 南宋의 朱子以來 理氣哲學을 論함에 있어서의 일반적인 用語로서 오늘에 이르고 있는 것이다。

나는 오늘에 있어서 理氣哲學을 理解하는 데는 이 不可分의 意味와 아울러 退溪에서만 볼 수 있는 「理先」의 意味가 매우 중요하다고 생각하고 있다。그 理由는 不可分은 바로 必然的인 關係로 解釋할 경우 因果法則的인 關係가 되어 자연히 決定論的인 見解가 固守되게 되며 이래서 決定論的 立場에서는 意志의 自由를 認定할 여지가 없어서 道德의 成立이 不可能하게 될 것이고、「理先」은 이 不可分과 根本的인 關係가 있다고 보기 때문이다。그런데 周知하는 바와 같이 理氣哲學 즉 性理學은 日常生活 속에서의 實踐問題를 主旨로 하기 때문에 道德問題와는 밀접해야 한다는 것은 말할 나위도 없다。이래서 나는 李退溪哲學에 있어서 理氣不可分의 意味가 무엇인가를 再考察하여 李退溪哲學의 眞粹를 把握하기 위한 一助로 하고자 하는 것이다。

理氣關係의 「不可分」은 理氣의 狀態와 性格의 面으로 考察되어야 할줄 생각한다。狀態面으로는 理와 氣가 個個로 分離되지 않는다고 할 때 다시 두 경우로 생각할 수 있을 것이다。其一은 理氣中 어느 一者에 더 主要性을 認定하여 理를 氣에 從屬시키거나 氣를 理에 從屬시키는 主從關係도 不可分이 된다。이러한 主從關係는 價値的인 輕重이지 결코 時間的인 先後關係가 아니다。따라서 主從的 不可分에도 理와 氣는 同時共在함은 물론이다。흔히 主氣說이니 唯氣說이니 하는 데서의 理氣關係는 이러한 主從關

係에 속한다.1) 其二는 理氣 어느 一者에도 輕重을 두지 않는 平等關係로서의 不可分이며 李退溪哲學에서의 理氣說은 이 平等關係에 속한다.

主從의 關係에서나 平等한 關係에 있어서 다 같이 理와 氣가 共在한다는 思想은 近世에 와서 形成된 것이었다. 古代儒家가 太極에서 萬物이 生成한다고 한 生成論과 같이 時間的으로 先在하는 太極으로부터 萬物이 生한다는 太極이 萬物 속에 共在해 있다는 太極 즉 理로 된 것은 近世에 와서 思惟가 轉換한 데서 비롯된다. 다시 말하면 古代에서는 生成過程의 說明이던 것이 近世에 와서는 生成原理로 바뀌었다고 할 수 있을 것이다.2) 이렇게 思惟의 轉換으로 말미암아 理와 氣는 萬物生成의 原理로 되었는데 理氣를 狀態的으로 본다면 以上과 같이 同時共在한다는 데는 異論이 없을 것이다.

그러나 理氣를 性格上으로 把握할 때 「不可分」에는 問題가 생긴다. 周知하는 바 理는 「所以然之故 所當然之則」으로서의 이른바 主宰者이며 氣는 生成變化하는 萬物의 世界라고 함이 定理이다. 그런데 理가 「故」 및 「則」으로서 主宰者의 性格을 갖는 以上 理가 萬物(氣)에 대해서 不可分의 關係가 될 때 그 不可分은 因果法則的인 必然의 意味를 갖는다고 보게 된다. 여기서 理와 氣의 關係가 과연 必然的이겠는가 하는 것을 檢討해 보지 않을 수 없게 된다. 그런데 그 關係를 必然的으로 規定하는 先儒가 意外에도 많은 것으로 보인다.3)

本稿에서는 이미 提示했듯이 李退溪가 말하는 理氣關係의 不可分은 必然的이냐 또는 必然的이 아니냐의 究明을 主眼點으로 하여 以下에서 推論해 보기로 한다.

Ⅱ、理氣三定則

李退溪가 내린 理氣의 關係는 한마디로 하면 理와 氣는 「同時共在」라고 規定했다고 할 수 있다. 이러한 規定은 다음 句節에서 충분히 나타나고 있다.

「理와 氣는 같은(同) 가운데의 다름(異)이 있음(同中異)을 알고, 다른 가운데서 같음(異中同)이 있음을 알고, 나누어 둘이 되어도 떨어지지 않는 데가 있고 (未嘗離) 合하여 하나가 되어도 그 內容에 있어서는 섞이지 아니한 것이 있고 (不相雜) 서로 한 쪽에 치우침이 없게 (無偏) 되는 것입니다.」4)

이 文章은 門人 奇高峯(中宗二二年~宣祖五年 一五二七~一五七二)과의 사

이에 展開된 이른바 理氣問答에서 李退溪가 보낸 第二答書의 一節이다. 윗 글의 前段에 있는 同中異의 「同」은 理氣가 共在하고 있는 同이니 事物을 持稱하며 그 事物을 共同의 場으로 하여 理는 理로서 氣는 氣로서 共在함을 意味한다. 理氣가 融合統一되어 事物이 成立되는 것이 아니라 理는 理로서 氣는 氣로서의 自己 분을 지니며 理氣보다 높은 次元에로가는 共在가 아니라는 뜻이다. 이와 같은 높은 次元으로 統一되지 않음은 그 뒷 句인 異中同이 있기 때문에 더욱 명백하다. 理와 氣가 自己 분을 지니는 「異」이지만 兩者가 共在할 때는 이미 事物이 成立된다는 意味가 異中同이라고 解釋된다. 이 두 句인 同中異와 異中同은 同一對象을 事物에서 본 경우와 理氣에서 본 경우 즉 生成過程과 生成原理面에서의 兩面 表現이었다고 할 수 있을 것이다. 결국 同中異와 異中同은 理氣는 不可分이오 同時共在한다는 說明인 것이다. 이에 관해 退溪는 또 簡潔하게 다음과 같이 表現하고 있다. 즉

「天下에 氣 없는 理가 있지 아니한 즉 氣는 떨어지지 않습니다.」5)

理氣가 共在하는 까닭에 後段의 未嘗離 不相雜이라고 함은 論理上 당연한 歸結이다. 그러나 「無偏」에는 이 두 概念과 다른 매우 중요한 意味가 있는 것이다. 그것은 理와 氣 兩者의 價值的인 判斷이기 때문이다. 上述한 바 理와 氣를 狀態的으로 본다면 共在이지만 狀態的 關係가 아닌 性格面 즉 價值面으로서의 兩者關係로는 달리 規定되어야 하는 것이다. 그래서 理와 氣에 價值的인 輕重의 偏向이 없다고 한 判斷이 無偏인 것이다. 이리하여 理氣關係는 未嘗雜、不相雜、無偏이라고 規定한 데서부터 理氣는 同時共在하면서 價值的인 偏重이 없다고 함을 알 수 있겠다. 이와 같은 未嘗離 不相雜 無偏을 李退溪의 「理氣三定則」이라 해 두고자 한다. 우리는 李退溪哲學에서 理氣關係를 論함에 있어서 이 三定則이 그 基本이 됨을 認識해야 할 것이다.

李退溪는 이 三定則을 基底로 하여 萬物存立의 原理를 導出하고 있다.

「天下에 理 없는 氣 없고, 氣 없는 理가 있지 아니합니다」6)

이와 같이 理와 氣가 同時共在하지 않는 萬物은 없는 것이다.

李退溪는 萬物을 理氣共在에 의해서 存立하며 따라서 天下의 모든 것에는 例外를 두고 論할 수 없음을 定言하였다. 말하자면 「理 없는 氣 없고 氣 없는

理없다」가 萬物이라는 現象說明의 大前提로 되는 것이다。이러한 大前提를 가지고 論하는 限에 있어서는 그 推論은 演繹的이 될 수 밖에 없다。演繹的 論理에 의하면 全體에 관하여 眞인 것은 部分에 관해서도 眞임을 原理로 하고 있어서 演繹하는 前提 속에는 벌써 結論이 包含되어 있는 것이다。演繹的 論理는 結論을 保障하는 그러한 論理인 것이다。李退溪가 萬物存立에 例外가 없다고 하는 理 없는 氣 없고、氣 없는 理가 없다는 理氣共在의 前提에는 天下의 모든 것은 理氣로 成立되지 않음이 없다는 結論의 確知가 그 속에 包含되어 있는 것이다。天下之物이니 萬物이니 하는 이른바 「天下의 모든 것」을 物이라고 하는 까닭에 現代的 뉘앙스로서는 有形的인 事物로 받아 들이기 쉽다。그러나 物의 槪念은 有形的인 것만이 아니라、無形的인 것까지를 包含한다。다시 말하면 感應이나 觀念의 世界까지도 이 「物」로 表現한다。[7]

이를테면 四端、七情、天地之性 등도 物의 槪念으로 보지 않으면 안된다。그렇기 때문에 李退溪는

「四端에 氣가 없는 것이 아니며 七情에 理가 없는 것이 아닙니다。」[8]

라고 한 것이다。四端에 氣가 있다고 하는 것은 一見 意外라고 생각될 것이다。그것은 四端은 善이니까 理요 七情은 惡으로 흐르기 쉬우니까 氣라고 한다는 常識에서 본다면 四端에 氣가 있고 또 七情에 理가 있다고 하는 데는 놀라움마저 갖게 된다。그러나 論理的으로는 上述한 바 前提에는 結論의 確知가 있다는 演繹的 推論에는 如何한 것에도 例外가 存在할 수 없음은 지극히 당연하며 그런 까닭에 四端에 氣를 排除하지 아니하고 七情에 理를 是認하는데 矛盾이 있을 수 없다。이러한 物의 槪念을 가지고 說明한 몇 가지 例를 다음에 들어보기로 한다。

「天地之性은 오로지 理만을 가리켰다는데 여기에는 理만 있고 氣는 없는지 모르겠읍니다。」[9]

奇高峯에게 보낸 答書의 한 句節인데 「理만 있고 氣는 없는지 모르겠읍니다」고 한데서 理氣에 의해서 天地之性은 成立된다고 하였다。그럼 여기에 奇高峯의 質問句節을 並記하여 比較해 보기로 한다。

「天地之性은 理만을 指稱하며 氣質之性은 理와 氣가 함께 있는 것이니 天地之性을 理之發이라 함은 진실로 그러합니다만、氣之發은 다만 氣만을 가리키는 것이 아닙니다。」[10]

奇高峯의 觀點은 天地之性은 理만이고 氣質之性은 理氣共在한다는 데 있다。李退溪는 「三定則」으로 理

氣 어느 一者의 單獨性을 否定하고 있고 그 三定則의 本質이 演繹的 論理이기 때문에 天地之性만이 理單獨으로 存立할 수 있다고 하는 例外는 있을 수 없다。奇高峯의 觀點은 이렇게 誤謬를 犯하고 있기 때문에 「理만 있고 氣는 없는지 모르겠읍니다」라고 敎示한 것이다。

돌이켜 본다면 明宗 一四年 己未(一五五九年)에 李退溪에게 보낸 奇高峯의 質問書(第一書)에서 「天命圖」의

「四端理之發 七情氣之發」

이라고 한 退溪의 說明句가 잘못이라는 斷定은 실은 理와 氣는 떨어질 수 없다는 「不可分」에만 熟知하였을 뿐 萬物은 理氣共在로 存立한다는 物의 槪念과 演繹的 論理에 結論은 確知가 包含된 推論이라는 데는 미처 미치지 못한 데서 온 過誤였다。李退溪의 「四端理之發 七情氣之發」로 된 命題의 「理之發」은 理氣共在하는 가운데서의 理이며 「氣之發」도 역시 理氣가 共在하는 가운데서의 氣이지 결코 理나 氣를 單獨的인 存在로 認定함이 아닌 것이다。불과 十個字로 된 이 命題에는 上記 三定則이 그 基底에 있는 것이다。

III、理의 由來 (理先)

李退溪哲學에서의 理와 氣는 그 어느 一者의 單獨性을 否定하고 어디까지나 兩者는 同時共在하는 不可分의 關係였다。그와 같은 關係를 三定則으로 規定하였고 이러한 規定을 基底로 하여 理 없는 氣 없고 氣 없는 理 없다는 萬物存立의 原理가 樹立되어지는 것이었다。그러므로 理氣關係에는 同時共在 以外 다른 餘地는 全無하다。

그런데도 不拘하고 李退溪의 理氣說에는 「理先」의 槪念이 있음을 發見하게 된다。理先이란 理는 氣보다 先在한다는 뜻인데 門人 鄭子中(惟一、號文峰)에게 보낸 答書 가운데 이러한 「理先」의 槪念을 볼 수 있다。

「事物이 있기 前에 먼저 그 理가 있음을 말한 것입니다。君과 臣이 아직 있기 前에 이미 먼저 君臣의 理가 있고、父와 子가 있기 前에 이미 먼저 父子의 理가 있는 것과 같습니다。원래 理가 없다면 곧 君臣과 父子가 있기를 기다려서 道理를 가져다 그 속에 넣을 수 없읍니다。事物이 아직 있지 않을 때 이 理가 이미 갖추어 있는 것이니 그 뒤에 適用하는 것이 다만 理인 것 뿐입니다。(11)

라고 한 데서 「理先」을 確實히 認定하고 있다。理先

이 氣에 先在하는 理일진대 理氣共在와는 正面으로 相衝된다고 하지 않을 수 없고 따라서 上記三定則은 無意味하게 된다。 그래서 이 대목을 가지고 李退溪說을 「理先氣後」라고 斷定하여 理氣不可分의 定理에 어긋난다고 하게 된다。 위 例文은 바로 그러한 攻擊을 받게 되는 句節인 것이다。 그렇다면 우리는 여기서 李退溪가 理先을 公然히 敍述한 그 眞意가 무엇인가를 再考察하지 않을 수 없게 된다。

위의 例文을 가지고 이 問題를 考察해 보기로 한다。 매우 平易한 文章인데 分析해 보면 두 대목에 注意를 갖게 한다。 其一은 君臣이나 父子가 있다는 現象 以前에 理가 있다고 한 점과、 其二는 그러한 現象이 있기를 기다려 그 속에 그 理를 넣어준다고 한 점이다。 現象 즉 氣 以前에 存在하는 理는 氣와 關係 지워져서 비로소 理氣가 共存하게 되며 따라서 그 理에 의해서 氣로 成立된다。 여기서 分明해진 것은 氣와 共存하는 理의 由來이다。 氣보다 앞서 太初부터 있는 原理로부터 由來하니까 氣와 共存하는 理는 論理的인 想定도 아니요 抽象的인 假定도 아닌 實體라고 할 수 있다。 그러므로서 所以然之故、 所當然之則의 性格이 주어져 主宰者라고 불리워질 수 있는 所以를 李退溪는 究明、 定立했다고 할 수 있다。 이러한 理에 대한 認識에 의해서 理는 變함없이 存在하지만 氣와 關係되지 않았을 때와 關係되었을 때의 識別이 可能해 졌다。 氣와 有關의 理이든 無關의 理이든 間에 理自體가 갖는 性格에는 아무런 變함이 없다。 그러나 氣와의 無關으로 單獨늘 存在하는 理는 空虛하다 할 수밖에 없다。 그것은 李退溪가 氣와의 共存으로 즉 有關의 理가 되어서 비로소 萬物存立의 原理로 될 수 있다고 했기 때문이다。 「있기를 기다려 그 속에 넣어준다」고 한 表現이 이러한 意味이다。 따라서 理는 어디까지나 氣에 대한 理이며 氣없는 單獨的인 理가 「理先」인 것이다。

생각컨대 自然 속의 原理는 아득한 太初부터 存在해 있다。 現代에 있어서 發達된 科學文明은 人間이 太初부터의 自然法則(原理)을 發見하여 그것을 應用하고 活用함으로써였다。 如何한 手段을 통했건 自然속의 法則이나 原理를 發見했다는 이 事實은 오늘날의 科學文明을 이루어 놓은 源泉이었음을 아무도 否定할 수 없을 것이다。 이런 점에서 본다면 未來로 向하여 科學이 發展해 가는 基底에는 새로운 自然法則이 發見되고 그것을 人間이 應用하고 活用하는데

있다고 할 수 있겠다。 그렇다면 이 自然 속에는 또 얼마만한 法則이나 原理가 未發見된 채로 있는지 아무도 모를 것이다。 그것은 無限이라 할 수 있기 때문에 지금까지 人間이 發見해 놓은 것은 無限에 比하면 極少數에 불과할 것이다。 未發見으로 自然 속에 있는 原理와 發見되었어도 應用못한 채 있는 原理 그 自體 이것이 李退溪가 말한 「理先」의 意味이다。 따라서 그러한 原理는 經驗의 世界와 關係되었을 때 비로소 價値가 있게 됨으로 「理先」의 價値는 자연히 空虛를 免치 못한다。

自然法則의 경우와 같이 人間界에 있어서도 그러하다。 人間行爲의 道理도 個個의 人間行爲와 關係없이 먼저 存在하는 人間道理나 規範이었다。 이것이 理先인 것이다。 이를테면 人間의 道理는 어느 特定人의 生死와 關係없이 存在한다。 子息이 出生해서 父子間의 道理가 生기지만 그 道理는 父子의 關係가 成立되기 前부터 嚴存하며、 反對로 死亡의 경우도 그러하다。 特定人이 死亡했다고 해서 父子의 道理가 消滅하는 것은 결코 아니다。 이렇게 父子、 兄弟 또는 夫婦 등 特定人의 關係變化와는 相關없이 嚴然히 存在하는 道理、 이것을 李退溪는 「理先」이라고 한 것이다。 이 「理先」(無關의 理)은 父子、 兄弟、 夫婦 등등의 現象(氣)과 同時에 「그 속에 넣어주는 것」 즉 共存함으로서 (有關의) 理로서의 그 價値를 發揮하게 된다。

李退溪의 說이 理氣哲學에서 矛盾이라고도 생각되는 「理先」을 以上에서 考察하였거니와 이 理先說에 의해서 다음 5個項이 闡明되었다고 할 수 있을 것이다。

① 理를 認識함에 있어서 太初부터 存在하는 理 그 自體를 認定하고

② 이 理는 그 自體서가 아니라 經驗界인 氣와 共在함으로서 비로소 所以然之故 所當然之則으로서의 主宰者가 되며

③ 氣와 共存하는 理는 어디서 왔느냐 하는 理의 由來는 自然 속에 太初부터 存在하고 있는 原理이며 또 人間界에 있어서 個個의 行爲를 超越한 普遍的인 道理 혹은 道德律에서 온 것이다。 그러므로 眼前에 生成變化하는 事象인 氣의 主宰者로 될 수 있다。

④ 이런 意味에서 氣와 共在하는 理는 결코 抽象的인 假定이거나 단순한 論理的인 想定이 아니라 太初로부터의 法則、 原理 또는 道理에서 由來된 實體이

다。

⑤ 氣의 主宰者인 理는 스스로 現象을 創出하거나 造作해 내는 自己展開의 槪念이 全無하다。「動靜、氣也」(朱子文集 九十四 道夫錄)가 定理이므로 當然히 理에는 動靜이 排除된 그런 性格으로 理는 理이며 氣는 氣이면서 同中異 異中同으로서 共在한다。

以上에서 考察한 바 李退溪哲學에서의 理와 氣는 事象에 發展體系를 이루는 原理가 아니라 當面한 事象을 說明하는 原理로서의 體系라고 할 수 있을 것이다。

Ⅳ、不可分의 意味 (主理主氣)

李退溪哲學에서 理氣不可分의 特性은「主理主氣」라고 하는데 있다。

「한편으로 理를 主로 해서 理라고 말한 것이요 한편으로는 氣를 主로 해서 氣라고 말한 것 뿐입니다。」[12]

이렇게 主理 主氣에는 물론 理氣가 共在하고 있다는 同中異하는 가운데 理가 主、氣가 主로 되는 狀相을 意味한다。여기의「主」에 관해서는 動詞的 用法으로「主로 된」이다。 理氣가 共在하는 데서 上述한 바 動靜은 氣에 속함으로 生滅變化하는 거기에는 자연히 强弱의 循環이 있음은 말할 나위도 없다。[13]

强弱이 循環하고 流動하고 氣에 의해서 理는 隱顯하게 될 것인 바 氣弱이면 主理이오 反對로 氣强이면 氣主의 狀相이 展開되지 않을 수 없다。이러한 主理 主氣를 李退溪는 理顯 또는 理隱이라고 하였다。眼前의 모든 事象은 窮極的으로는 氣의 動靜에 의한 理의 顯·隱일 뿐이다。이러한 主理、主氣說에 의해서 李退溪는 理와 氣가 必然的인 關係가 아님을 立證해 주고 있다。主理、主氣說을 좀더 考察해 보면

「(天地之性)은 理만을 指稱할 수 있으니까 氣質之性이 비록 理氣가 함께(共存)했다 하더라도 어찌 氣를 가리켜 말을 하지 못하겠읍니까」[15]

天地之性의 成立은 理氣에 의해서이다。 그러나 그것을 理라고만 하는 것은 氣가 無力하여 理가 顯(主理)하니까 理만이라고 할 수 있는데 불과하다。氣質之性도 물론 理氣에 의해서 成立되는데 氣가 强하면 理가 隱(主氣)할 可能性이 있으므로 氣라고만 할 뿐이다。李退溪는 孔子의 性、孟子의 性 그리고 周濂溪의 太極에 관하여 다음과 같이 풀이한다。

「孔子는 相近相遠의 性을、孟子는 耳目口鼻의 性을 말한 것은 理와 氣가 서로 相成(共在)한 가운데서 氣의 한쪽(主氣)만을 말하여 다만 氣라고 한 것입니다。」[16]

이와 같이 主理、主氣說로 解釋하고 있고、主氣 以外 主理를 다음에 보기로 한다。

「옛날 孔子에는 純善成性論이 있었고 周濂溪에는 無極而太極이 있었는데 이 說은 다 理氣가 서로 따르는(共在) 가운데서 다만 理만을 지적한 것입니다。」[17]

여기서 問題提起의 序論으로 돌아가서 생각해 본다。 理와 氣는 不可分이지만 그 不可分인 故로 理와 氣가 必然的인 關係에 있는 것이 아님은 主理、主氣說로 명백해졌다。 그런데 理氣共在의 世界에는 善과 惡으로만 直截될 뿐인가。

「理가 顯하고 氣가 따르면 善이고、氣가 揜하여 理가 隱하면 惡입니다。」[18]

라고 한 데서 알 수 있듯이 理가 顯하는 만큼 또 理가 隱되는 만큼의 善과 惡이 있게 된다。 다시 말하면 主理로 되고 主氣로 되는 만큼 善惡이 있게 된다。 이것을 李退溪는 「積漸純熟」이라 하였다。[19] 漸次를 쌓아서 純粹하게 익는다고 하는 여기에 眞理 또는 善에는 漸次的으로 到達될 수 있다는 方法論이 成立된다。 이렇게 李退溪의 方法論은 漸進法이므로 主理主氣는 결국 漸進法에 의한 實現過程이라고 할 수 있는 것이다。 退溪에 急進的이거나 禪과 같은 直觀的인 思想이 없는 것은 眞理探求의 方法이 根本的으로 다르기 때문이다。

V、結 語

以上으로 序論에서 提示한 問題인 李退溪의 理氣說에서의 「不可分」과 「理先」의 意味를 살펴보았다。 그 不可分은 理와 氣의 關係에 必然性을 不認하였고 또 理先은 論理的인 想定이거나 抽象的인 假定이 아니라 太初부터 實存하는 原理에서 오는 實體였다。 이러한 解釋을 基本으로 하여 愚見을 약간 敍述하고 結尾로 삼을까 한다。

因果法則的 必然이 物理學의 分野에 있어서도 如斯한 條件下에는 반드시 이런 現象이 일어나는 形式으로서의 因果法則이 成立 안되는 경우가 널리 發見되고 있다。。 그것은 量子力學分野에서 量子力學이 對象으로 하는 現象은 基本的인 意味에 있어 嚴密한 因果律의 適用을 받지 않는다。 어떤 現象을 生起시키는 條件은 確率的으로 表現될 뿐이라고 한다。[20] 이래서 現象究明이 因果法則으로서는 그 絕對性을 가질 수 없는 것이다。 그것은 自然科學이 自然法則을 發見할 수 있었던 것은 무엇에 의한 것이었던가를

생각해 보면 自明하게 될 것이다. 自然法則의 發見은 말할 나위없이 實驗에 있다. 實驗이란 自然現象을 人爲的으로 一定한 條件下에 둠으로써만이 可能하다. 이렇게 自然科學에 의해 法則이 發見된다는 그 自體가 自然現象의 過程이 法則에 의하여 必然的으로 決定되어 있지 않음을 나타낸다고 할 수 있다. 사실 自然科學이 發達하면 그만큼 우리는 自然現象의 過程을 人間이 願하는 데로 變化시켜 나갈 수 있다는 것을 示唆한다고 할 수 있다. 人間이 뜻하는 대로 自然法則을 利用하기 때문이다. 이것은 自然現象의 過程에 必然性이 存在않는 것을 나타낸다고 할 수 있다.

人間行爲에서도 같다. 人間行爲에 있어서 行爲나 意志가 外的인 原因에 의해서 必然的으로 決定된다고 主張할 수 있겠는가. 因果의 必然性을 絶對的이라고 確信할 수 없는 것은 人間行爲에 있어서도 같다. 神이 아닌 人間에 있어서는 스스로가 스스로의 行爲를 擇하지 않으면 안된다. 人間的 立場에 서는 限, 意志의 自由는 人間的 立場의 事實로서 認定하지 않으면 안된다는 데는 否定할 수 없을 것이다. 人間이 살아야 하는 以上 어떻게든 自己가 스스로의 行爲를 決斷해 가야 하기 때문이다. 따라서 우리는 行爲를 하려고 하는 限 어떻게 行爲해야 하는가의 問題에 直面한다. 이런 故로 人間行爲의 選擇도 우리는 그 自身이 自由로이 行하고 있다고 생각하겠지만 그 실, 理氣哲學에 있어서는 人間行爲에 不可避的인 準則이 있다고 하는 것이 事實이다. 이런 事實이 「理氣不可分」으로 表現되었다고 할 수 있지 않을까 한다. 그래서 이 不可分의 解釋에 重要함이 있다고 하는 것이다. 만일 不可分을 必然的이라고 解釋한다면 다음과 같이 說明된다.

「비록 聖人의 마음이라도 일찌기 感하는 것이 없이 自動하는 것은 없는 것이다. 반드시 感하는 것이 있어서 動하지만 感하게 되는 것(對象)은 外物이다. 왜냐하면 父에 感하면 孝가 動하고 君에 感하면 忠이 動하고 兄에 感하면 敬이 動한 즉, 父며 君이며 兄이라는 것이 어찌 이 心中에 있는 理이겠는가. 天下에 어찌 感함이 없이 心中으로부터 自發하는 情이 있으랴. 이제 만일 外感을 기다리지 아니하고 心中으로부터 自發하는 者를 四端이라고 하면 이것은 父 없이 孝가 發하여 君 없이 忠이 發하며, 兄 없이 敬이 發한다 함이니 어찌 사람의 眞情이랴.」(原文은 註3의 ③참조)

分析해 보면 父에 대한 孝는 必然的이 되며 外的

인 對象을 原因으로 行爲로서의 結果는 恒常一致되지 않을 수 없으니 感覺的 必然論 또는 因果論으로 陷入된다。 主觀과 客觀은 늘 일치되겠끔 決定되어 있으니까 意志自由의 餘地도 없다。 孝를 위한 人間努力은 無用이 되어지며 그런데 人間努力 없이 孝가 實現된다고 함은 想像도 할 수 없다。 上例文에서 오직 말할 수 있는 것은 우리가 어떤 行爲를 한 후에 그 行爲는 必然的으로 決定되어 있다고 말할 수 있는데 불과하다。 따라서 必然性은 完全히 無內容이 될 뿐이다。 우리는 어디까지나 스스로 어떻게 行爲해야 할 것인가를 생각하면서 行爲를 選擇해 가야 하는 것이므로 自己가 어떤 行爲를 行하겠끔 決定되어 있는가 아닌가를 생각할 것은 아니다。 이런 意味가 李退溪의 主理、主氣說의 眞意이며 따라서 不可分의 內容을 이루는 것이라고 할 수 있겠다。

생각컨대 人間은 어떻게 스스로의 道理를 다하게 되느냐 하는 물음에 다만 人間이기 때문이라고만 한다면 根本的인 答이 될 수 있겠는가。 만일 그 答을 肯定한다면 禽獸는 禽獸이기 때문에 行動한다 해도 아무런 不合理한 答이라고 할 수는 없을 것이 아닌가。 따라서 이러한 人間과 禽獸의 두 答에는 根本的인 差異를 認定할 수 없다。 그러나 人間行爲가 主理로도 또 主氣로도 되는 거기에는 意志의 自由를 認定하기 때문이라고 할 수 있을 것인 故로 人間은 努力하지 않으면 안된다는 根據를 갖게 된다。

李退溪 哲學에 있어서 居敬窮理라는 人間努力은 실로 이와 같은 理論的 根據 위에 構築 되어지는 것이라고 생각한다。

以上과 같이 볼 때 李退溪哲學에서 理氣不可分의 關係에는 必然性이 全的으로 否認되고 主理、主氣 되어지는 그러한 不可分인 것이다。

〔註〕

(1) 主氣說의 代表的인 學者는 徐花潭인데 花潭은「理氣說」(花潭集 卷二 雜著)에 다음과 같은 句節이 있다。
氣外無理、理者氣之宰也。所謂宰非自外來而宰之、指其氣之用事、能不失所以然之正者、而謂之宰。理不先於氣……。

(2) 宋兢燮의 論文「退溪哲學에서의 理氣關係와 理先問題」參照。(慶北大 退溪研究所刊「韓國의 哲學」第五號 所收 一九七七、三、」

(3) ① 奇高峯은 理氣關係를 因果法則的으로 보는 경향이 强하다。『哲學研究』第一三輯 所收 宋兢燮의 論文「奇高峯의 己未問目考察」參照(韓國哲學研究會刊 一九七三、五、)
② 李退溪는 奇高峯의 第一問書를 받고 答書에서 奇高峯이 理氣不可分을 너무 强調했다고 하였다。이 點으로서도 奇高峯은 不可分을 必然的으로 解釋했다는 意味가 있다。 退溪의 그 本文은 다음과 같다。

寘評來喩之意、深有見於理氣之相循不離而主發、其說甚力。(退溪先生文集 十六 答奇明彦 非四端七情分理氣辯)

3 栗谷에 있어서도 理氣不可分을 必然的으로 解釋하는 傾向이 强하다。다음에 한 句節만 引用해 둔다。(栗谷集 卷五 答成浩原)

雖聖人之心、未嘗有無感而自動者也。必有感而動而所感。皆外物也。何以言之、感於父則孝動焉、感於君則忠動焉。感於兄則敬動焉。父也君也兄也者、皆是在中之理乎。天下安有無感而由中自發之情乎。…今若以不待外感、由中自發者爲四端、則是無父而孝發、無君而忠發、無兄而敬發矣、豈人之眞情乎。」(譯文은 本稿 結語 參照)

(4) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彦

就同中而知其有異、就異中而見其有同。分而爲二、而不害其未嘗離、合而爲一而實歸於不相雜、乃爲周悉而無偏也。

(5) 上 同文集 續集 卷八 雜著

理外無氣、氣外無理、固不可斯須離也。

(6) 上 同文集 卷十六 答奇明彦

天下未有無異之氣、亦未有無氣之理。

이와 同一한 句가 性理大全에도 보임。

(7) 「物」의 槪念에 관해서는 宋兢燮의 論文「李退溪哲學에 있어서의 理氣共在의 原則」參照(上 同 退溪硏究所刊『韓國의 哲學』第三號 一九七六、一二)

(8) 上 同文集 卷十六 答奇明彦(論四端七情第二書) 夫四端非無氣、七情非無理。

(9) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彦 上 同

天地之性專指理、氣質之性理與氣라는 問議에 대하여 退溪는 滉謂天地之性 固專指理、不知此際只有理、還無氣乎라고 하였다。

(10) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彦(論四端七情第二書)附

天地之性專指理、氣質之性理與氣、雖是理之發、固然是氣之發、非專指氣。

(11) 退溪先生文集 卷二十五 答鄭子中

未有事先有遺理、知未有君臣、已先有君臣之理、未有父子、已先有父子之理、不成立無此理、直待有君臣父子、却旋將道理入在裏面。未有事物之時、此理已具、少間應、處只是此理。

(12) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彦(上 同)

一則理爲主、故就理言。一則氣爲主、故就氣言耳。四端非無氣、而但云理之發。七情非無理、而但云氣之發、其義亦猶是也。

(13) ① 朱子文集 卷四十五

蓋天地之間、只有動靜兩端循環不已、更無餘事此之謂易、而其動靜、則必有所以動靜理焉。是則所謂太極者也。

② 「主」에 관해서는 「主宰」로 解釋한 例가 있다。

成樂勳氏는 번역版『韓國의 大思想全集』(一九七二年 同和出版社刊) 一〇卷 李滉 二三四P下、同 二四〇P上에서 「主」를 主宰로 새기고 있다。그렇다면 理가 主宰者인데 「理를 주재」한다면 또 다른 主宰者를 認定하는 것이므로 「主」는 主宰가 아니라 「主로」라고 새김이 妥當하다고 생각한다。

(14) 理가 氣의 動靜으로 말미암아 顯現된다는 說에 관해서는 宋兢燮 論文「李退溪의 理氣互發說硏究」參照(上 同『韓國의 哲學』第二號 所收、一九七四、十二)

(15) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彦(第二書)

然猶可以專指理言、則氣質之性、雖雜理氣、寧不可指氣而言之乎。

(16) 退溪先生文說 卷十六 答奇明彦 (上 同)

孔子言相近相遠之性。孟子言耳目口鼻之性。此皆就理氣相成之中、偏指而獨言氣也。

(17) 上 同

周子有無極太極之說、此皆就理氣相循之中、剔撥而獨言理也。

(18) 退溪先生文集 卷二十五 答鄭子中講目

理顯而氣順、則善。氣揜而理隱、則惡。

(19) 退溪先生文集 卷十四 答李叔獻

盡人觀勿先執定於已見、積漸純熟、未可責效於時月、弗得弗措直

以爲終身事業。

(20) 量子力學分野에서 因果律의 適用을 받지 않는다고 하는데 는 Dirac, Foundation of Quantum Mechanics 3rd Oxford Univ. 1960版 參照。

●研究發表●

지금에도 남아있는 退溪의 學統

——上總道學에 대하여——

發表者 松 戶 光 夫
〈日本李退溪硏究會理事〉

上總道學과 退溪學과의 學問的인 연관성 등에 대하여는 阿部會長의 論文에 詳述되어 있어 學者가 아닌 내가 이제 새삼 말할 것도 없으므로 다만 여기서는 事實만을 紹介하려고 생각한다。

千葉縣 東金市의 東隣、成東町 元倡寺에서는 每年 十一月 二十七日、稻葉默齋의 門流에 연고가 있는 사람들이 모여서 上總道學의 最後의 道統을 잇는 梅澤芳男氏를 中心으로 默齋忌——이 날이 默齋의 忌日에 해당함——가 행하여 진다。靈前에서의 讀經과 燒香、그리고 나아가 墓所에 이르러서의 獻花와 禮拜、本堂으로 돌아와서는 默齋의 肖像畵를 벽에 걸어놓고 그 앞에 모두 모여 먼저 冬至文을 읽고 이어서 座談、淸話를 하는 일이 慣例로 되어 있다。

數年前、墓所가 縣의 敎育委員會 指定의 史蹟으로 되면서부터는 成東町 敎育委員會가 主催하는 형식이 취해지고 있으나、行事는 前과 마찬가지로 행해지고 있다。

이 冬至文을 읽는 會는、前에는 每年 冬至日에 冬至會로서 행하여져 왔던 것인데、近年에는 默齋忌와 아울러 행하여지게 되어 있다。

冬至文은 後記와 같이 字數 二百三十一의 短文이기는 하나、山崎闇齋의 門流인 佐藤直方學派에서 가장 소중히 취급되어온 一文이고、또 그 가운데 「朝鮮의 李退溪 이후 이 道를 負荷하고져 하는 者를 나는 아직 그 사람을 듣지 못하였노라」라고 있는 것은 참으로 注目할만한 일이다。上總道學에 有關한 사람들 가운데、退溪 바로 그 분의 學問思想、生涯 등에 대해 구체적인 知識을 갖지 못한 사람들이 적지 않

으면서도, 孔子, 孟子, 朱子에 이은 偉大한 先哲로서 지금까지도 높이 尊崇되고 있는 일은 참으로 진기한 일이라 할 것이다.

稻葉迂齋를 始祖로 하는 上總道學의 사람들은 항상 이 冬至文을 鬪志의 資料로 삼아 오늘에 이르기까지 읽어 전하고 말로 전해 오고 있다.

冬至文을 다음에 紹介한다.

「道之廢而不行、猶擔物之捨置地上也。若有其人出於其時、則任之而使不永墜地矣。今務聖學者乃擔夫也。俗學之徒則路中之游手耳。何足望道之任乎。朝鮮李退溪之後、欲負荷此道者、吾未聞其人焉。中庸序所謂吾道之所寄、不越乎言語文字之間、正謂此也。我邦自古至于今、欲任此道者幾人也耶。二三子有志於聖學矣乎無乎。若果有其志、則堅立脊梁骨、可以願學孔孟矣。曾子不云乎。士不可以不弘毅、任重而道遠、仁以爲己任、不亦重乎、死而後已、不亦遠乎。豈悠悠徘徊終歲月、與夫游手浮浪之徒爲伯仲哉。享保丙申冬至日、直方書之、與鈴木正義野田德勝永井行達、以勵其志云(享保丙申은 元年 一七一六年、鈴木正義는 稻葉迂齋이다)。」

日本에 있어서 退溪의 價値를 發見하고 이것을 스스로의 學問에 집어넣어 그 思想의 基礎로 삼은 것은 山崎闇齋인데, 그 闇齋學이 어떻게 해서 山武, 東金周邊의 땅에 뿌리를 박아 上總道學이 되었는지에 대하여 말해 본다.

山崎闇齋는 六千의 門人이 있었다고 전하여지는데 그 가운데서 특히 傑出한 세 사람이 있었다. 佐藤直方, 淺見絅齋, 三宅尙齋이다. 그 學風은, 直方은 적극적으로 眞理를 追求하는 哲人風의 學問이고, 絅齋는 情熱的이며 實行을 존숭하는 志士的인 學問이고, 尙齋는 學究的이고, 着實하게 공부하는 學者風의 學問이어서, 똑같이 闇齋學을 講하더라도 각각 特質이 있었다. 여기에서 崎門도 三派로 되어 각각 그 門流는 번영해 나갔는데, 그 直方의 弟子가 稻葉迂齋이다.

直方의 門人 가운데에 酒井修敬이라는 武士가 있어 上總國 成東町의 橋梁——이것은 幕府의 直轄이었다——의 修築에 代官으로서 出張나왔을 때에 土地의 名主들에게, 地域의 發達은 먼저 學問이 第一이라 해서 학문을 좋아하는 靑年의 推薦을 요구하여, 鈴木養察, 和田義臣의 두 사람을 선발해서 先輩弟子인 稻葉迂齋의 門에 入門케 하였다. 이것이 계기가 되어 그 지방의 子弟들이 續續 江戶로 가서 迂齋의 門下에 들어갔다. 그 가운데 특히 뛰어난 사람이 上總

八子라 불리워 上總道學의 先導的 始祖가 되었다. 門人들은 鄕里에 돌아오면 각각 塾 등을 열어 地方敎學의 振興을 담당하였다. 이것은 酒井修敬의 권유도 있었기는 하나 이 地方이 土地도 肥沃한 데다 그 위에 九十九里濱의 漁業도 豊盛하여 비교적 生活이 윤택하고 好學의 氣風이 있었기 때문이라 생각된다.

迂齋는 直方門의 第一人者이었으나 동시에 絅齋나 尙齋에게도 배웠으므로 崎門三派의 學을 다 닦았고, 그 第二子 默齋가 直方學派를 중심으로 한 崎門의 文獻을 集大成하여 後世에 傳하는 重要한 役割을 完遂하게 되었던 것이다. 그 默齋가, 迂齋의 門人이 많았던 上總의 땅에 이끌려 와서 孤松庵을 짓고 晩年의 二十年을 지내게 되었던 것이다. 默齋의 淸名幸谷 땅 定住에 가장 盡力한 것은 上總八子의 한 사람인 鵜澤近義로서 名主이었던 鵜澤一族이 擧族的으로 恩師 迂齋의 아들인 默齋의 生活을 돌보았다. 默齋는 당시 江戶에서는 名聲이 알려진 學者이며 門人도 많고, 湯島聖堂의 敎授로 推薦된 일도 있고, 많은 大名으로부터 招聘도 되었으나 모두 固辭하여 받지 않고 드디어 편벽한 시골인 東金市의 서쪽 이웃에 해당하는 淸名幸谷의 땅에 退隱하고 말았다. 이것은 名利의 번거로움으로부터 떠나서 오히려 時流에 抵抗하고 항상 孤高한 精神을 堅持해서 진정한 學問의 追究에 當하여 崎門學의 著述, 先輩學友의 遺書의 編纂 등에 의해 그 學問을 後世에 전하려고 하였던 것이다. 이것은 또 孔子나 朱子나 退溪에 본받은 行動이었다고 생각된다.

自己의 學問의 硏鑽에 當함과 동시에 많은 門人도 가르치고, 終焉에 이르기까지 學問의 工夫에 情熱을 계속 쏟아왔다. 寬政十一年(一七九九) 十一月 二十七日, 「恭惟千載之心, 敬者是心之眞, 聖人專是道心, 秋月照寒水」란 말을 終筆로 하여 세상을 떠났다. 年六十八歲.

默齋의 沒後, 上總에 있어서 그 敎를 지키고 講學을 계속한 사람은, 崎門學派 系譜에 所載된 者만으로도 二十七人이다. 모두 先生의 學問을 祖述, 道學의 硏鑽에 힘써 많은 門人을 養成하고 그 指導를 담당하였다.

上總八子의 末裔들도 또한 그러하여, 師弟가 서로 이어 道學의 傳統을 지키고 遺跡·墳墓를 守護하면서 昭和의 初年에 이르기까지 學塾에 있어서는 道學을 講하는 일이 계속되고 있었다. 默齋의 正統을 계

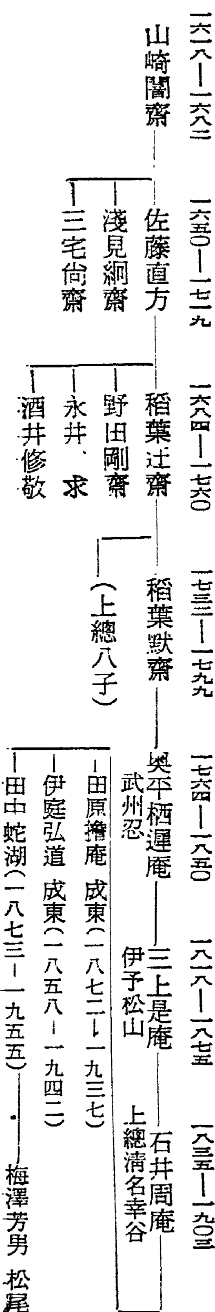
승한 것은 武州忍藩의 奥平定時、이어 伊予松山藩의 三上是庵、그리고 清名幸谷 出身의 石井周庵으로 되어、明治에 이르러 全國의 崎門學者를 모아 道學協會를 일으켜 講學함과 함께 先師先輩의 遺書를 刊行하고 또한 默齋의 墓所를 修復하는 등 道學의 振興에 힘썼다。

周庵의 門下에 成東의 田原擔庵、같은 成東의 伊庭弘道、東金의 田中蛇湖의 三高足諸氏가 있어、道學協會 南總支會의 幹事로서 道學의 振興에 貢獻하였으며、伊庭弘道는 成東町長으로 命名됨이 있어 특히 教育行政의 發展에 盡力하였다。田原擔庵、田中蛇湖는 다 함께 王佐의 才를 품고 있으면서도 不仕하고 스스로 耕作하며 悠悠自適、崎門學者로서 佐藤直方 以來의 正統을 계승하여 그 學의 孤壘를 지키고 學問을 講하고 書를 著述하여 子弟의 教育으로 生涯를 마쳤다。直方의 冬至文의 眞髓를 具現、道學의 實學임을 보여준 것이라 할 것이다。

田原・伊庭・田中 三氏의 學統을 松尾町出身、在東京의 梅澤芳男氏가 계승、佐藤直方 이래의 道統에 관계되는 先哲의 遺書의 編輯・印行・保存에 지금까지도 眞摯한 努力을 계속하고 있다。또 梅澤氏에 의해 앞에 말한 바와 같이 元倡寺에서 每年 十一月 二十七日 默齋忌가 행해져、道緣에 연관되는 사람들 속에서 默齋 沒後 百七十餘年 동안 一年도 빠짐 없이 法事를 행하고 清話의 會가 持續되고 있다。

지금에까지도 東金、成東의 周邊에는 好學의 人士가 많아 東金의 教育、山武의 教育으로서 全國에 널리 紹介되고 注目되고 있는 것도 退溪의 學統에 면면히 이어지는 上總道學에 관련되는 바 큼이 있다고 믿고 있다。

〈崎 門 學 派 系 譜〉



李退溪의 詩歌文學

―主로 時調와 歌辭를 中心으로―

發表者 徐 元 燮
〈慶北大學校敎授〉

I、序 言

退溪는 朝鮮朝 五百年에 있어 첫째가는 巨儒이다。

그는 朱子學을 集大成하여 他人의 追從을 不許하기에 東方夫子라는 稱을 듣고 있다。

오늘날 大部分의 硏究者가 退溪를 「哲學者型의 道學者」로 規定하고 그에 關한 硏究 또한 哲學的인 面에서만 置重하고 있는 것이 昨今年의 退溪學 硏究의 實情이다。

退溪는 「詩人·文學者型의 道學者」 라고도 할 수 있다。 그의 珠玉같은 漢詩와 韓國文字(한글)로 創作된 時調와 歌辭가 이를 말해 주고 있다。 하기에 哲學的 思想的인 學問의 硏究에만 置重할 것이 아니라 詩歌文學의 硏究도 並行되어야만 退溪學의 眞面目을 살필 수 있다고 본다。

當時 兩班社會에서는 漢字로 쓴 글을 眞書라 하고 韓國文字로 쓴 글을 諺文이라 하여 賤視하였기 때문에 自然 漢詩보다는 韓國詩歌를 가볍게 보는 傾向이 있었다。

朝鮮朝 中葉을 代表하는 漢文四大家의 一人인 象村 申欽은 韓國文字로 三十首의 좋은 時調를 創作한 바 있으나 時調의 優秀性과 特異性을 發見하지 못하고 但只 韓國詩歌는 漢詩를 짓는 餘技로써 創作한다고 하였다。

그의 放翁詩餘序에 보면 「合心한 바가 있으면 詩章을 짓고 그래도 餘縕가 있으면 方言으로 읊어 諺文으로 記錄한다」고 하였다。

이는 韓國詩歌에 대한 象村의 見解만이 아니고 當時 儒者들의 共通的인 見解라 할 수 있다。

그러나 退溪는 當時의 一般 儒學者들의 見解와는 달리 韓國詩歌에도 깊은 理解와 一家見을 가지고 있었으니、 陶山十二曲跋과 漁父歌跋에서 言及한 것이

바로 그것이다.

그는 陶山十二曲跋에서 「性情에 느끼는 바가 있으면 每樣 詩로 불렀다. 그러나 今詩는 古詩와는 달라 詠頌할 수는 있으나 歌唱하지는 못한다. 꼭 歌唱코자 하면 韓國語로써 創作해야 한다.

그것은 韓國風俗과 音節이 中國과 다르기 때문이다.」

「有凡感於情性者 每發於詩 然今之詩 異於古之詩 可詠而不可歌也 如欲歌之 必綴以俚俗之語 蓋國俗音節 所不得不然也」1)

고 하여 漢詩는 詠頌할 수는 있으나 歌唱할 수는 없기 때문에 萬若 歌唱코자 하면 韓國文字로 創作하지 않을 수 없다고 하였다.

實로 이는 唱과 韓國文字로 創作할 必要性을 力說한 것이라 하겠다.

하기에 退溪는 時調로는 陶山十二曲을 지었고, 歌辭로는 琴譜歌, 勸義指路辭, 相杵歌, 樂貧歌, 牧童歌 等을 지었다.

本稿에서는 陶山十二曲과 琴譜歌 및 勸義指路辭만을 論究키로 하고 또 이들 作品에 退溪의 思想이 어떻게 反映되고 있는가를 考察코자 한다.

Ⅰ. 時 調

一、陶山十二曲2)

(1) 創作年代

陶山十二曲跋에 依하면 陶山十二曲의 創作動機, 創作年代, 創作地, 作者, 作者의 詩歌觀 等에 대해서 昭詳히 言及되어 있다.

그런데 跋에 明記된 創作年代에 대해서 異論을 提起코자 한다.

跋에 「嘉靖四十四年 歲乙丑暮春旣望 山老書」3) 라고 記錄되어 있는데, 이는 朝鮮朝 明宗 二十年 乙丑(一五六五) 三月 一六日로 退溪 六五歲 때에 該當된다.

跋에 보면

「欲使兒輩 朝夕習而歌之 憑几而聽之 亦令兒輩 自歌而自舞蹈之 庶幾可以蕩滌鄙吝 感發融通 而歌者與聽者 不能無交有益焉…姑寫一件 藏之篋笥時取玩以自省 又以待他日覽者之去取云爾」4)

라는 記錄이 있는데, 退溪는 陶山十二曲을 創作하여 「兒輩들로 하여금 朝夕으로 익혀 부르게 하고 또 이

를 筆寫하여 상자에 감추어 두었다가 時時로 取하여 이를 玩詠하여 自省의 具로 삼았다」고 한 것으로 보아 嘉靖四十四年은 跋을 쓴 年代이지 決코 陶山十二曲을 創作한 年代는 아니라고 본다。

그렇다고 한다면 陶山十二曲의 創作年代는 跋을 쓴 嘉靖 四四年 三月 一六日 以前이 分明하다。

後六曲 其一에 「天雲臺 도라드러 玩樂齋 蕭酒혼 듸」라고 하여 天雲臺와 玩樂齋가 보이는데、 年譜에 依하면 天雲臺와 玩樂齋를 지은 것은 退溪 六十歲 때인 明宗 一五年 一一月의 일이다。

하기에 陶山十二曲은 退溪 六〇歲 때인 明宗 一五年 一一月에서 跋을 쓴 明宗 二〇年 三月 一六日 間에 創作한 것이 分明하다。

그는 六〇歲 때 陶山書堂을 構築하고는 그 翌年인 六一歲 때 書堂을 構築한 仔細한 經緯와 그 곳의 秀麗한 形勢를 十八絶 二十六絶 四絶 詩로 읊었으나 漢詩는 詠頌 할 수는 있으나 歌唱하기에는 不滿底意가 있어 十八絶 等詩를 지은 然後에 韓國文字로 歌唱할 수 있는 陶山十二曲을 創作한 것이라 생각된다。

그렇다고 한다면 陶山十二曲의 創作年代는 退溪의 六一歲 때인 明宗 一六年(一五六一) 이라고 할 수 있다。

(2) 內 容 (主題)

陶山十二曲의 主題는 크게 言志와 言學으로 나눌 수 있다。 卽 前六曲은 때를 만나고 事物에 接하여 일어나는 感興을 읊었고、 後六曲은 學問修德에 臨하는 心志를 읊었는데、 十二首의 時調에 담겨 있는 主題를 다시 細分하면 다음과 같다。

① 江湖閑情 前六曲 中 一、二、五、六曲。
② 敎誨警戒 前六曲 中 三曲。
③ 戀主忠君 前六曲 中 四曲。
④ 學問修德 後六曲 全部。

첫째、 江湖閑情의 時調를 보면 退溪는 哲理만을 窮究하는 一般 道學者와는 달리 道를 體得 實踐하는 데 힘쓰는 한편 自然을 벗하고 사랑하는 生活로 一貫하였다。 退溪가 自然에 沒入한 生活을 어느 程度 했는가 하는 것을 陶山記에 仔細히 記錄하고 있는데、 거기에 보면 退溪는 自然을 玩賞하는 境地를 넘어서 自然에 沒入 沈潛하는 狀態에까지 到達했다고 할 수 있다。

이와 같이 自然에 沒入한 그의 日常生活은 바로 江湖閑情의 時調들로 表現되어 있다。

둘째로, 敎化·敎育의 [illegible]을 보면 退溪는 政治家로서보다 學者로서 더 有名하고 또 그를 東方夫子라고 이르는 所以然도 그의 學問成就가 他人의 追從을 不許하기 때문이다. 그는 官職에서 물러나 後進들을 敎誨하는 한편 人性의 敎化와 禮俗을 고루는데 힘썼으니 그의 이러한 生活態度와 思想은 바로 敎誨警戒의 時調로 나타나고 있다.

세째로, 戀主忠君의 時調를 보면 退溪集에는 美人이란 用語를 使用한 戀主詩는 別로 없고 다만 恩君聖主洪恩 恩典 君恩 聖恩 國恩 恩波 等의 用語를 使用한 詩가 있을 뿐이다. 退溪의 그 많은 漢詩 中 美人詩는 但只 二篇 뿐인데, 그 中 一篇은 梅花를 美人이란 別名으로 읊었고, 나머지 一篇만이 君主를 美人이라 하여 읊고 있다.

하기에 退溪가 美人이란 用語로써 戀主詩를 지은 것은 本時調와 더불어 오직 二篇만이 있을 뿐이다. 그러나 美人詩가 오직 二篇 뿐이라고 해서 그의 君主에 대한 忠誠心이 稀薄하다고는 볼 수 없으니, 이 一首의 時調에서도 退溪의 戀主忠君之情과 戀君思想이 잘 나타나 있다.

네째로, 學問修德의 時調를 보면 退溪는 五〇歲時 寒棲庵을 지어 堂名을「靜習」이라 하고는 그 속에 파묻혀 讀書하는 한편 모여드는 學徒에게 講學을 하는 나날을 보내었다.

이와 같이 學問硏鑽과 後進講習에 沒頭한 退溪로서 學問修德을 主題로 한 時調가 많다는 것은 當然之事라 하겠고, 또 그의 學問硏鑽의 態度와 思想은 바로 學問修德의 時調들에 잘 나타나 있다.

이 學問修德의 時調는 그 內容이 高雅鎭重하여 東方夫子라는 稱으로 推仰받는 退溪의 人品이 잘 풍기고 있는 作品이다.

Ⅱ、歌 辭

一、琴譜歌[5]

退溪의 音樂(歌樂)觀은 男女相悅의 變聲을 싫어하고 道德을 存養하는 舜琴과 같은 正聲만을 讚揚하고 있다.

그의 이러한 音樂觀은 그가 쓴 陶山十二曲跋과 聾岩 李賢輔의 漁父歌跋 그리고 本 歌辭인 琴譜歌에도 잘 나타나고 있다.

本 歌辭는 聖代의 音樂이던 正聲인 舜琴을 讚揚하고,

거문고(玄琴)의 制度와 聲律을 道德的인 見地에서 附會 說明하고 차츰 世上이 亂世가 됨에 따라 正聲이 물러가고 男女相悅의 變聲이 盛行하는 것을 慨嘆한 것이다。

이제 本歌를 그 文脈에 따라 五段으로 分段하여 內容을 살펴 보기로 한다。

第一段

「玉樓紗窓 花柳中의 白馬金鞭 少年들아
……〈中　略〉……
窮天 地理를 大綱이나 일으일라」

第一段에서는 輕薄한 少年들이 花柳場에서 妓女와 遊樂하며 玄琴의 音律과 體法도 모르면서 오직 變聲만을 좋아하여 蕩逸하는 것을 慨嘆하면서 正聲의 音律과 體法을 大綱이나마 가르쳐 주겠다고 하고 있다。

第二段

「太平代 聖帝王이 堯舜밖긔 쏘 잇ㄴ냐
……〈中　略〉……
「上中下體 한 法이 天地人 三才로다」

第二段에서는 中國 歷代를 通觀해 볼 때 太平聖代의 帝王으로는 堯舜 뿐이라 하고, 또 舜帝는 蒼梧山 碧溪邊의 石上梧桐을 베어 五絃琴을 만드니 그 舜琴은 上中下體 한 法이 天地人 三才를 模倣했다고 하고 있다。

第三段

「中虛 外實ㅎ야 陰陽을 配合ㅎ니
……〈中　略〉……
九萬里 雲霄의 기력의 발이로다」

第三段에서는 玄琴의 模樣을 말하고 있다。玄琴은 中虛 外實하여 背部는 마치 天圓과 같이 둥글고, 腹部는 마치 地方과 같이 모났는데, 靑絲로 된 五絃中 三絃은 十六棵 上에 있고 他 二絃은 雁足으로 버티어 놓았다고 말하고 있다。

第四段

「瀟湘 班竹枝로 줄줄이 골나니니
……〈中　略〉……
步虛子 尋訪曲은 太平의 詩興이라」

第四段에서는 玄琴의 聲律을 말하고 있다。玄琴을 彈奏하면 絃마다 各各 獨特한 소리가 나는데, 大絃은 마치 老龍의 울음소리와 같고, 小絃은 仙鶴의 소리와 같다。또 五音을 具體的으로 說明하면 第一音은 春聲이라 東風 百花節의 杜鵑聲과 같고, 第二音

은夏聲이라 南山 松柏枝의 孔雀聲과 같고、第三音은 秋聲이라 西風 白帝城의 孤雁聲과 같고、第四音은 冬聲이라 北水 長江의 灘聲과 같고、第五音은 雄聲이라 春秋 戰國時의 地動聲과 같은데、이는 모두 正聲이기에 이와 같은 소리가 난다고 하고서 太平聖世의 音樂(正聲 卽 治世之音樂)을 玉指로 彈奏할 때 마다 棵마다 各各 다른 淸雅한 소리가 나고 特히 「步虛子」「尋訪曲」을 타면 太平의 詩興이 일어난다고 하고 있다。

第五段

「南薰殿 月明夜의 손조빗겨 안으시고
……〈中　略〉……
엇지타 大聖遺譜를 誤傳할 줄 잇슬는가」

第五段에서는 舜琴은 治世의 音樂(正聲)이었는데 今世에 와서는 女妓의 音樂으로 變하여 靑樓酒肆에서 오직 輕薄子들의 男女相悅의 變聲으로만 盛傳함을 보고 元來는 治世之音인 大舜의 遺譜를 誤傳하는 것을 慨嘆하고 있다。

二、勸義指路辭6)

退溪는 人間이 仁義와 五倫을 行하지 않고 暗黑世界만을 좋아하여 날로 混濁해지는 世俗을 근심하여 後學에게 敎訓하기 위하여 本 歌辭를 創作한 것인데 이의 創作年代는 알 수 없고 聖學十圖(筆寫本) 末尾에 指路辭 後叙와 함께 收錄되어 있어 그 傳해진 經路만을 알 수 있을 뿐이다。

이제 內容을 十段으로 分段하여 살펴 보기로 한다

第一段

「이보소 사람들아 이너말 드러보소
……〈中　略〉……
이길을 일치말고 져집으로 니고시라」

第一段에서는 堯舜 때 닦고 孔子 때 一層 더 밝혀진 仁義와 五倫이란 大路를 人間이 찾지 않고 但只 斜路와 暗黑 世界만을 즐겨 찾고 있는 것을 보고 몹시 안타까와 해서 人間은 모름지기 仁義와 五倫을 닦아 實踐해야 함을 말하고 있다。

第二段

「그려도 모르거든 또혼말 들어보소
……〈中　略〉……
남엽시 혼자갈졔 더욱조심 ᄒᆞ여스라」

第二段에서는 人間은 大路와 正道를 行할 것을 一段에서 보다 더 具體的으로 言及하고 있다。

太初에 天地가 肇判할 때는 五行을 갖추었고 人間

이 날 때는 五倫이 갖추었기에 天地 卽 五倫이라고 할 수 있다。

하기에 五倫을 지키는 이는 참된 人間이라고 할 수 있지만 五倫을 外面하는 人間은 禽獸와 다름없다。

上代 中國의 聖君인 堯舜과 大聖人 孔孟도 모두 五倫을 익혀 實踐한 사람이니 人間은 모름지기 中途而廢하지 말고 堯舜과 孔孟을 效則하여 그들을 만날 수 있도록 五倫을 修行 精進하라고 하고 있다。

第三段

「너몸이 어진일은 져다ᄒᆞ고 마지말고
……〈中　略〉……
너희도 이를보아 길바로 ᄌᆞ바ᄉᆞ라」

第三段에서는 마음 修養을 强調하고 있다。곧 人倫을 行함에 있어 뭣보다도 마음을 닦아 바로 하는 것이 第一이라고 하고 있다。

退溪는 精一하고 中을 잡는 것이(執中) 學問의 大法이라고 보았기에 마음을 精一하고 中을 잡으라고 하였다。

혹히들 家畜을 잃고는 찾을 줄 알아도 마음을 잃고는 찾을 줄 모르는 것을 慨嘆하고 있다。

聖王인 殷湯 周武王과 暴君인 夏桀王과 殷紂王은 聖君과 暴君이라고 해서 한편은 尊崇받고 한편은 指彈받고 있지만 그 差異點은 義를 어느 程度 尊重하느냐에서 비롯하였고、또 孔孟의 學問은 儒學에 있어 大宗이 되고 楊朱와 墨子의 學說은 모두 儒敎에서 異端이라 排斥指彈받고 있는 것도 마음을 精一하고 執中하느냐의 與否에 있다。

人間은 누구나 孔孟의 言語와 法을 行하면 孔孟이 될 수 있지만 盜跖의 衣服을 입고 盜跖의 말을 하면 盜跖이 되고 만다。人間은 모름지기 이 點을 銘心해서 孔孟의 學問을 배우고 實踐하여 孔孟과 같이 될 수 있도록 精進하라고 하고 있다。

第四段

「富貴도 나난마다 이마음 소길소냐
……〈中　略〉……
이ᄆᆞ음 이러커든 들더나 엽슬소냐」

第四段에서는 學問은 마음에서 求하지 않으면 昏迷해서 얻지 못한다고 하고 있다。人間은 功利에 誘惑되지 않고 異端에 迷惑됨이 없이 오직 聖賢의 學問을 굳게 믿고 禮義道德의 實踐에 힘써야 함을 말하고 있다。

第五段

「丹田으로 터를삼고 赤心으로 집을삼아
……〈中 略〉……
當하여 [illegible] 이라리라」

第五段에서는 田把와 攻弊는 다루는 이가 많지만 仁義와 禮智는 다루는 이가 없기 때문에 人間은 누구를 [illegible]하라고 마음을 精一하게 하여 仁義禮智를 닦기를 힘쓰라고 하고 있다.

諺解의 心統性情圖說에 보면 「마음이 性을 統率한 까닭에 仁義禮智가 性이 되고 또 仁義之心이라고 한다. 한편 마음이 情을 統率한 까닭에 惻隱 羞惡 辭讓 是非가 情이 되고 또 惻隱之心이니 羞惡之心이니 辭讓之心이니 是非之心이라고도 한다. 마음이 性을 統率치 못하면 未發之中을 極致로 할 수 없어서 性이 꼬어지기 쉽고, 마음이 情을 統率치 못하면 中節之和를 極致로 할 수 없어서 情이 放蕩하기가 쉬울 것이니 學者는 이 點을 잘 認識하고서 반드시 먼저 마음을 바르게 하고 그 性을 存養하고 그 情을 節制하면 배움의 道를 얻을 수 있다고 하고 있다.」

「心統性 故仁義禮智爲性 而又有言仁義之心者 心統情 故惻隱羞惡辭讓是非爲情 而又有言惻隱之心 羞惡辭讓是非之心者 心不統性 則無以致其未發之中而性易鑿 心不統情 則無以致其中節之和而情易蕩 學者知此 必先正其心 以養其性而約其情 則學之爲道得矣」7)

하기에 本段에서도 배움의 길을 얻고자 하면 마음을 바르게 하여 性을 存養하고 情을 節制하라고 하고 있다.

第六段

「너므음 물이되여 갈리갈러 흘러잇다
……〈中 略〉……
士君子 行身大道ᄒᆞ야 이만가저 못ᄒᆞ리라」

第6段에서는 마음이란 마치 流水와 같아서 한 곳에 모아두지 않으면 千萬갈래로 갈라지고 만다고 한다.

學問을 함에도 精一執中 하느냐가 큰 問題가 된다 하기에 學問하는 마음에는 放心이란 絶對로 禁物이고, 또 衆慾에 막히고 人心에 斷絶된 心路를 瀟洒竹과 孔庭栢으로 이어 坦坦 大路를 하늘같이 닦아두고 百萬蒼生을 다 가게 하는 것이 士君子의 行身大道라고 말하고 있다.

第七段

「이므음 ᄎᆞ질후의 [illegible]으로 가지마라
……〈中 略〉……
이中을 출혀잇서 일타다 찰혀스라」

第7段에서는 物慾과 私慾에서 마음을 찾은 後는 放心하지 말고 오직 精一해서 中을 잡아야 함을 말하고 있다.

이는 精一하고 執中하는 것이 學問의 大法이기 때문이다.

예부터 精一執中한 이를 보면 堯舜 孔孟 禹湯 文武 周敦頤 程顥 程頤 張載 朱熹 等이 있다.

이들은 모두 執中한 이들이기에 大聖 大賢이라 尊崇하고 있으니 사람들은 모름지기 大聖 大賢을 본받아 精一執中하라고 당부하고 있다.

第八段

「百事를 생각ᄒᆞ면 輕重이 다이시며
……〈中　略〉……
이마음 일혼후의 禽獸의 거시로다」

第8段에서는 百事에는 輕重이 있고 萬物에는 長短이 있듯이 仁義로 衡을 삼고 禮智로 錘를 삼아 一錢 一兩을 잘 辨別해서 實踐하고 또 學問을 精進하면 自然 堯舜에 갈 수 있다고 하고 있다. 8段의 內容을 보면 마치 太極圖說에 있는 「오직 聖人은 中正과 仁義로써 定하고, 靜을 主로 해서 人極을 세웠다. 故로 聖人은 天地와 더불어 그 德을 合하고 日月과 그 明을 合하고 四時와 그 秩序를 合하고 鬼神과 그 吉凶을 合하니 君子는 이를 닦아서 吉하게 된다. 故로 天의 道를 세워 陰과 陽이라 하고 地의 道를 세워 柔와 剛이라 하고 人의 道를 세워 仁과 義라고 한다」고 한 說을 敷衍하고 있는 듯하다.

「聖人定之以中正仁義 而主靜立人極焉 故聖人與天地合其德 日月合其明 四時合其序 鬼神合其吉凶 君子修之吉 小人悖之凶 故曰 立天之道曰陰與陽 立地之道曰柔與剛 立人之道曰仁與義」8)

第九段

「처음의 이졀들제 네계ᄒᆞ야 두전마는
……〈中　略〉……
數仞墻 도라들어 杏壇의 올오리라」

第9段에서는 赤子의 마음은 人慾에 흐려지지 않은 良心이지만 보통 人心은 慾心에 눈을 뜬 것이다. 하기에 한번 찾은 赤心을 잘 간직해서 物慾에 눈뜨지 말고 聖學에 힘쓸 것이니 너무 달리지도 또 쉬지도 말고 조심해서 德과 義에 依持해서 精進하면 程顥 程頤 朱子 倂點을 거쳐 드디어 孔門에 到達할 것이라고 하고 있다.

第十段

「나도 쳣길이다 仔細히 모로다셔
……〈中　略〉……

가다가 알이만나 다시부터 너거스라」

一段이 序라 하면 第一〇段은 結이라 할 수 있다。 聖賢의 學問에 뜻을 두고 精一執中하라고 하고서도 結에 와서 退溪는 謙虛함을 나타내어 自己도 初學者로 남을 가르친다는 것이 猥濫하다고 하면서 좋은 스승을 만나 물어가면서 精進하라고 다부하고 있다。

Ⅳ、結　言

以上에서 論述한 바를 要約하여 結論을 삼고자 한다。

一、陶山十二曲의 創作年代는 陶山十二曲跋과 時調에 나타난 天雲臺와 玩樂齋의 卜築時期 等을 살펴본 結果 退溪의 六一歲 時인 明宗 一六年 (一五六一)의 作이라 推斷해 보았다。

二、陶山十二曲의 主題는 言志와 言學으로 大別할 수 있지만 細分하면 江湖閑情、敎誨警戒、戀主忠君、學問修德 等으로 나눌 수 있다。

陶山十二曲 中 江湖閑情의 時調는 前六曲 中 一二、五、六曲이 該當되고、敎誨警戒의 時調는 三曲이、戀主忠君의 時調는 四曲이、學問修德의 時調는 後六曲 全部가 이에 該當된다。

三、琴譜歌는 聖代의 音樂이던 正聲인 舜琴을 讚揚하고 또 玄琴의 制度와 聲律을 道德的인 見地에서 附會說明하고 後世에 와서 亂世가 됨에 따라 正聲이 물러가고 男女相悅의 變聲이 盛行하는 것을 慨嘆한 것이라는 것과 全文을 五段으로 分段하여 그 內容을 具體的으로 살펴 보았다。

四、勸義指路辭는 人間이 仁義와 五倫을 行하지 않고 暗黑世界만을 좋아하여 날로 混濁해지는 世俗을 근심하여 後學에게 敎訓하기 위하여 創作한 것이라는 것과 全文을 一〇段으로 分段하여 內容을 살펴 보았다。

그 結果 이들 作品에 담겨 있는 退溪의 詩歌觀 音樂觀 等으로 볼 때 그는 韓國詩歌에 대한 올바른 見解와 一家見을 가지고 있어 序에서 言及한 바와 같이 退溪는 「詩人・文學者型의 道學者」라는 規定에 遜色이 없는 人物이라고 본다。

(1) 退溪先生文集 卷之四十三 二十三張。

(2) 徐元燮 退溪의 陶山十二曲 硏究 退溪學硏究 二號 一九七四。

(3) 退溪先生文集 卷之四十三 二十四張。

(4) 退溪先生文集 卷之四十三 二十四張。
(5) 徐元燮 退溪의 琴譜歌 研究 退溪學研究 三號 一九七五、
(6) 徐元燮 退溪의 勸義指路辭 研究 退溪學研究 四號 一九七六、
(7) 退溪先生文集 卷之七 心統性情圖說 二十三張。
(8) 退溪先生文集 卷之七 太極圖說 十~十一張。

近世 東아시아에 있어서 朱子學의 基本問題

發表者 麓 保 孝
〈防衛大學校名譽教授 文博〉

東亞의 文化史·思想史에 있어서의 近世의 時期와 東亞의 地域에 대하여 이것을 어떻게 規定할 것인가。먼저 地域은 支那大陸을 中心으로 하여 南은 越南、東은 朝鮮半島와 日本列島를 포함한 漢學文化圈이며、時期는 支那에 있어서는 十二·三世紀의 宋代로부터 元·明을 끼고서 清朝衰亡의 十九世紀까지로 하고、朝鮮과 日本은 十四·五世期의 高麗後期·李氏朝鮮의 興起와 鎌倉、室町幕府의 制覇로부터 十九世紀의 末葉、朝鮮의 衰頹·德川幕府의 崩壞까지로 한다。

그렇다면 中國에 있어서는 程朱의 理氣心性에 關한 論의 成立으로부터 陸王의 學의 展開를 거쳐 清朝考證學의 隆替를 보게 되는데 一貫하여 그 中核을 이루는 것은 朱子學 즉 宋學이라 하여 무방하다。朝鮮半島에 朱子學이 처음으로 傳來한 것은 高麗의 安晦軒이라 하나 참다운 理解는 그 末期의 鄭圃隱이나 李朝의 李退溪·李栗谷에 결정적인 관련을 갖는다 하여도 大過는 없을 것이다。우리 日本은 鎌倉·室町五山의 禪僧에 의해 비로소 朱子學을 中國으로부터 直接輸入하여 그것은 朝鮮보다도 근 百年이 빨랐다고는 하나 그것도 참다운 理解는 藤原惺窩·林羅山 이후의 江戶時代라 하여야 할 것이다。

그런데 近世東亞의 朱子學을 考察함에 있어서 支那大陸 本來의 宋、元、明、清과 李氏朝鮮과 江戶德川時代와의 三者의 사이에는 본시 近世儒學 즉 宋學·朱子學의 基盤은 共通되나 각각 그 受容形態에는 三者 三樣의 相異가 있고、그것은 그 歷史的 地理的 背景에 의해 결과되어、그것이 〈一六〇 페이지 계속〉

李退溪의 異端批判을 通해 본 理氣說

發表者 劉 明 鍾
<退溪學硏究院 硏究員>

一、退溪先生의 批判精神

先生의 異端·異學에 對한 破邪는 곧 程·朱 正學의 顯正에 그 目的이 있었다。

文峯 鄭惟一이 말하듯 先生의 學問은 한결같이 程朱를 標準 삼았으며 敬義를 夾持하고 知行이 並進하여 表裏가 如一하고 本末이 並擧되어 大原을 洞見하고 大本을 植立하였다。 만약 그 至極한 境地로 말하면 吾東方의 唯一한 存在라 할 것이며、「朱子學은 大中至正하여 一偏에 墮落하는 病蔽가 없다」(心經後論)고 스스로 말하듯 大中至正한 朱子學的 立場에서 모든 異端·異學을 批判하였다。

그러므로 禪佛과 老莊의 寂滅虛無性 및 管商·詞章의 功利俗學을 排斥한 것이 곧 程·朱 正學의 顯正을 위한 것이며 陸象山·陳白沙·王陽明 등의 禪學性과 羅整菴의 主氣學 및 國內의 崔孤雲·徐花潭 李一齋·盧蘇齋 등의 異學性을 批判한 것이다。

二、主氣學 批判

(1) 徐花潭과 南東岡의 氣一論 批判

徐花潭의 一氣長存說과 南東岡(彥經)의 陽明學的 主氣說에 대하여 그 不可함을 극력 주장하였다。

「花潭公所見 於氣數一邊路熟 其爲說未免認理爲氣 亦或有指氣爲理者 故今諸公亦或狃於其說 必欲以爲亘古今常存不滅之物 不知不覺之頃 已陷於釋氏之見 諸公固爲非矣(退溪集、答南時甫)」

花潭의 亘古今常存不滅한 氣란 곧 理를 氣라 생각한 過誤임을 지적하였다。

「凡人死之鬼 其初不至遽亡 其亡有漸……火旣滅 爐中猶有中薰熱 久而方盡。夏月日旣落 餘炎猶在 至極陰盛而方歇 皆一理也但。無久而恒存 亦無將已屈之氣爲方伸之氣耳。(同 上)」

죽음에 비유하고 自然現象으로 미루어 보더라도 氣는 恒存하는 것이 아니고、畢竟 없어지는 것이다。

단지 屈伸할 때 屈氣는 伸氣가 아니다。 따라서 一氣가 不滅일 수 없는 것이다。 理란 本來 有無가 없는데 有無가 있는 것 같이 말하고 氣란 至伸聚形하는 有와 反歸・消滅하는 無가 있는 것이다。

「但以徐所謂「有象散而無有無者 爲甚精」又自云「其氣却散而與天地之氣混合無間。」此數處爲可疑。蓋理本無有無 而猶有以有無者 若氣則至而伸 聚而形爲有 反而歸 散而滅爲無。安得謂無有無耶。氣之散也 自然消盡而泯滅 不待必與天地之氣混合無間 而後就泯也。(退溪全書 卷二十五、答鄭子中 講目)」

退溪는 根本的으로 理는 永遠한 것이며 氣는 有限한 것이라 생각하였으므로 張橫渠・徐花潭 및 李栗谷의 「陰陽無始無終 (栗谷集、答朴和叔)」說과 立場을 달리한다。

「氣有生死 理無生死之說 得之。以日光照物比之亦善 然日光猶有而無者 以有形故也。至於理 則無聲無臭無方體無窮盡 何時而無耶 (退溪全書、答鄭子中別紙)」

氣의 有限性과 理의 無限性을 철저히 究明하였으며 또 「理無限量 惟氣有限量 有形故也(退溪全書 李咸亨 心經質疑)라 하고 거듭 强調하였다。 이러한 생각은 朱子가 廖德明에게 答한 書에서 根據를 볼 수 있다。

南彦經의 「虛靜微妙한 것은 氣의 湛寂한 것이요 先天의 體이며、生動充滿한 것은 氣의 流行이며 後天의 用이다」(退溪集 靜齋記)한 氣一元說 또한 陳白沙・傳習錄에 中毒되었다고 批判하였다。 先天의 氣體와 後天의 氣用을 반대한 것이다。

(2) 羅整菴과 李一齋의 理氣渾一說 批判

朱子와 退溪는 經驗的 事物이란 理氣不相離不相雜한 것으로 보았으므로 「理없는 氣없고 氣없는 理없다」고 하지만、始原에 있어서는 理先氣後이며 理의 一次性 혹은 優位性을 認定하여 理의 超越的 實在・普遍的 實在性을 强調하였다。

그러나 明의 羅整菴은 理의 超越性을 否認하고 理氣는 始原 혹은 流行過程에서도 一體兩面的인 것、渾一的인 것으로 보는 同時에 氣의 超越的 實體化 또한 拒否한다。

一齋 李恒(一四九九一五七六)은 羅整菴과 같은 立場을 取하면서 理氣一體、性氣一體說을 주장하고 心先動說을 말함으로서 退溪의 批判을 받게 되었다。

「易曰太極生兩儀。蓋兩儀未生之前 兩儀存乎何處。兩儀已生之後 太極之理 亦存乎何處 從〇裏面深思明辯

則庶見理氣之渾然一物耳 。余以爲太極未生兩儀之際兩儀固存乎太極之度內 而太極已生兩儀之後 太極之理亦存乎兩儀之中矣。 然則兩儀未生已生 元不離乎太極也 若相離則無物矣。(一齋集、與奇明彥)」一齋는 太極과 氣는 未生·已生을 通하여 永遠히 不相離하는 一物이라 보았다。

退溪의 생각으로 볼 때 永遠한 理와 有限한 氣가 어떻게 未生·已生을 通하여 一物이라 하겠는가、따라서 다음과 같이 批判한다。

「太極陰陽道器之別 聖賢發明不啻如衆曜之麗乎天。斯人(一齋)也 其初旣不能細心耐煩研精微密只。就圖說上略見一箇影象 掇取數句緖論 處執以爲定見 謂天下道理不過如此已。非善爲學者(退溪全書、答奇明彥 別紙)」이 사람은 잘 研究도 해보지 않고 太極圖說의 한 그림자만 보고 갑자기 定見으로 삼으니 學問 잘하는 者가 아니다。이러한 過誤는 理字에 대한 眞知妙解의 不足이라 指摘한다。

「所謂理字難知者 非略知之爲難 眞知妙解到十分處爲難耳。若能窮究衆理到得十分透徹洞見。得此( )物事至虛而至實 至無而至有 動而無動 靜而無靜 潔潔淨淨地一毫添不得 一毫減不得 能爲陰陽五行萬物萬事之本而不囿於陰陽五行萬事之中。安有雜氣而認爲一體 看作一物耶(退溪全書 答奇明彥 別紙)」

이것은 李一齋의 理氣一體一物說과 羅整菴、盧蘇齋의 理氣一物說을 동시에 拒否한 것이다。氣(陰陽) 質(五行)事物의 本原的 者인 理란 潔潔淨淨한 것이며 氣와 相雜·待對하는 것이 아니다。

三、退溪理氣說의 本領

徐花潭 혹은 李一齋 등의 理氣說에 대한 批判을 通하여 볼 때 退溪는 始原的 理란 超越的 實在임을 分明히 하였다。

단지 經驗的 現實에 限하여 「理없는 氣없고、氣없는 理가 없다」는 原則 아래 理氣不相離와 不相雜、無先後라 하였으나、「理無對」「理無限量」「理無情意無造作」이라 하였음으로 그것은 「統體一太極」의 理이다。따라서 退溪의 理는 二重性을 지닌다。實在卽法則 內在卽超越、特殊卽普遍、論理的 立場卽經驗的 立場、혹은 理一分殊(一卽多)라는 二重性이 있다。그러나 法則·內在·特殊·經驗的 立場·分殊는 條理이며 各具一太極이니 理氣無先後라 하겠다。따라서 羅整菴 李一齋는 이러한 立場만을 取하였다。退溪는「所以」「條理」의 理

만을 보지 않고 實在·超越·普遍·論理的 立場인 理一도 함께 洞見하였음으로 「無情意云云 本然之體 能發能生 至妙之用也」라 하고, 「理自有用故自然而生陽生陰也(退溪全書, 李公浩)」라 하였고,

「理之爲體 不囿於氣 不局於物 故不以在物者之小偏而虧其渾淪者之大全也 (同, 答李宏仲)」

이라 했다. 理體는 氣 또는 事物에 局囿되지 않는 超越者이다. 그 理體의 流行이 곧 다름아닌 理의 用이다.

그러나 事物에는 事物의 體用이 있다 하더라도 그것이 곧 理의 體用일 수는 없다.

「凡謂體用者 謂是物有是體則卽其體而有其用耳如筆有毛有竹尖頭套甲者體也 待人而甲脫柄運飮墨行紙者用也. 以是爲筆之體用可也. 若以彼爲體而以人之用筆爲筆之用則不可 (退溪全書, 答李平叔)」

筆이라는 事物에 方體와 作用이 있다함은 옳으나 筆이라는 事物을 體로 삼고 사람의 用筆을 筆의 用이라 함은 不可하다. 事物의 方體와 作用은 理의 體用이 아니기 때문이다. 그러므로 「若以彼(筆)爲體而以人之用筆爲筆之用則不可」라 하였던 것이다.

四、結 論

①退溪는 徐花潭·李一齋와 같이 氣의 永遠性을 認定하지 않고 오직 理만을 永遠한 것으로 본다. 따라서 始原은 唯一한 理의 世界이다.

②退溪는 「所以」·「條理」의 理와 「理一」「統體一太極」의 理를 同時에 認定하여 宇宙의 眞相은 潔潔淨淨한 理의 世界라 본다.

③理의 體用을 認定함으로써 理의 二重性을 是認하는 理哲學이 確立되었다.

따라서 理의 回復을 居敬의 最後 目標로 삼았고 氣質의 變化가 可能하다는 論理的 根據를 提示하였다. 理氣가 共在하는 經驗界라 할지라도 「所以」「條理」의 理 또한 늘 氣를 制約할 能力이 있으므로 主理功夫에 努力해야 하고, 그 方法은 곧 居敬이요 主一無適이다. 本來的인 理 혹은 本然之性을 回復하여 歡樂的 現代文明에 挑戰 또는 克服함을 現代는 바라고 있다. 感覺的·享樂的 現代를 克服하는 過程에서 退溪의 理哲學과 居敬功夫는 偉大한 向方을 提示할 것이다. 退溪의 理는 決코 空理 空談이 아니다.

「飮食男女에 至理所寓而大欲存焉이라 君子之勝之欲

而復天理由此立 小人之滅天理而窮人欲亦由此라故로、治心修身이 以此爲切要也（同、答李宏仲）」라 한 것이 理가 空理 空說이 아니라는 것이다。 修己治人을 目的으로 하는 儒家의 本領이 時代思潮의 中核의 實學으로서 活用된 所以이기도 하다。 이 特殊性의 相互理解가 近世 東亞의 朱子學을 攻究함에 있어서 基本問題이니、이에 관해 小論을 試圖해 보려고 생각하는 것이다。

161

退溪先生文集

懸吐・符號／3

李家源

退溪先生文集卷之一

詩

過吉先生閭하다　癸巳

朝行過各水터니　各水何漫漫이며　午憩望鰲山터니　鰲山鬱盤盤이라　淸流는　激石瀨하고　翠壁은　凌高寒이라　有村名鳳溪하야　乃在山水間이라　先生이　晦其中일새　表閭朝命頒이라　大義不可撓하니　豈曰辭聖寶고　千載仰高風을　再使激東韓이로다　扶持已無及하나　植立永堅完이라　丈夫貴大節하나　平生知者難이라　嗟爾世上人은　愼勿愛高官이어다

月影臺

老樹奇巖碧海堧에　孤雲遊跡이　總成烟하고　只今唯有高臺月하야　留得精神向我傳이랐다

矗石樓

落魄江湖知幾日고　行吟時復上高樓터니　橫空飛雨는　一時變이요　入眼長江은　萬古流라　往事는　蒼茫巢鶴老하고　羈愁는　搖蕩野雲浮라　繁華가　不屬詩人料ㄹ새　一笑無言俯碧洲하노라

與驪州牧李公純과　訓導李畬로　遊神勒寺하다　乙未

京洛風塵一夢悠하고　從公聊作靜中遊하련다　江山은　曉作雙眸畫하고　樓閣은　晴生六月秋라　問數하니　可能探理窟이요　談仙하야　直欲謝時流하노라　歸來穩放輕舟下할제　自喜猶能近白鷗하노라　公嘗註皇極內篇하야　積功二十餘年에　而始就하다　是日에　余內歸及參判契會鍊之法하다

臨風樓　七夕

勝事由來天所慳하나　臨風樓上且偷閒하노라　樹遮午熱風生檻하고　雲破秋陰日映山이라　老鶴은　飮多하니　如酒渴하고　寒蟬는　吟苦하야　欲詩斑이라　萬竿脩竹이　臨池岸하니　塵土城中은　自不關이로다

嶺南樓

樓觀危臨嶺海天한데　容來佳節菊花前이라　雲收湘岸靑楓外고　水落衡陽白鴈邊이라　錦帳은　圍將寄遠月이요　玉簫은

吹入太清烟이라 平生에 儘有騷人興하야 猶向尊前踏綺筵하노라

感春 丙申

清晨無一事하야 披衣坐西軒터니 家僮이 掃庭戶하고 寂寥還掩門이라 細草는 生幽砌하고 佳樹는 散芳園하고 杏花는 雨前稀하고 桃花는 夜來繁하고 紅櫻은 香雪飄하고 縞李는 銀海飜하고 好鳥는 如自矜하야 間關哢朝暄이라 時光이 忽不留하니 幽懷를 悵難言하롯다 三年京洛春에 局促駒在轅이라 悠悠竟何益고 日夕愧國恩하노라 我家淸洛上에 熙熙樂閒村이라 鄕里는 事東作하고 雞犬은 護籬垣하고 圖書는 靜几席하고 烟霞는 映川原하고 溪中엔 魚與鳥요 松下엔 鶴與猿이로다 樂哉山中人이여 言歸謀酒尊하련다

安東愛蓮堂에서 并序

堂이 舊爲亭하야 在蓮池中이러니 叔父松齋府君의 莅官日에 嘗有詩하니 曰:『琴韻은 冷冷雜雨聲하고 敗荷無藕하나 尙含淸이라 移葵閒竹西牆下하니 紅綠分明各自旌』이로다 하였더니 後聾巖李先生이 繼爲府하야 改構爲堂하고 仍掛松齋詩于壁하고 竹移于北牆하나 而葵는 無處矣러라

竹因風細笑無聲하고 荷爲秋凉韻更淸이로다 不見西牆紅間綠하곤 空餘珠玉映簾旌이로다

雨ㄹ새 留新蕃縣하다

已見中秋月欲虧하나 南州行客은 尙逶遲로다 紅雲北闕三千里요 白髮高堂十二時라 醉別故人할젠 風挽袖하고 愁吟孤館하니 雨催詩로다 徒令倦僕으로 知飢渴이니 屈指歸程併日期하노라

歲季에 得鄕書하고 書懷하다

鄕書十數紙가 字字親舊筆이라 晨興忽滿眼일새 讀盡更一一이라 豈不喜平安이리오마는 喜多情轉鬱이라 憶我辭北堂할젠 霜風菊花節이리니라 西來何所爲오 悶默繫袍笏이라 但知趁公務하고 不暇憂病骨이라 馳光이 忽不淹하야 遹此歲除日이라 客枕에 多憂思하야 魂夢이 輒飛越이라 無躬良自愧라 報國도 亦云缺이로다 胡不早收愚하야 歸安在蓬蓽하야 力耕하야 給公上하고 甘旨로 奉怡悅하면 玆誠이 分所宜어늘 久矣不自決하고 强顔名利藪하야 掩抑徒自失이라 猶能得酒狂하고 無計學眞訣이라 斂衣를 屢欲典하고 瓶粟도 行告竭이라 宦情은 易成歇하나

鄕心은 不可遏이로다 感此淸飼意가 珍重不在物이어늘 兒童이 豈知此하랴 呼叫索梨栗이로다 床前有筆硯일새
長吟聊自述하노라

義州雜題하니 十二絕이라 辛丑

鴨綠의 天塹

日暮邊城獨倚闌할제 一聲羌笛이 戍樓間이라 憑君欲識中原界터니 笑指長江西岸山이로다

州城의 地利

雉堞峩峩코 地勢雄하고 分疆遼左壓山戎이라 國門鎖鑰이 如天設하니 長得平安報夕烽하리라

山川의 形勝

龍淵雲氣曉凄凄하고 鶻岀摩空白日低라 坐待山城門欲閉타니 角聲吹度大江西터라

義順館

華館凌雲鴨水濱하니 吾東盡禮爲王人하야 來迎鳳詔하니 歡聲溢하고 去送龍章할제 別恨新이러니라

威化島

麗季狂謀敢逆天하랴 飛龍曾會尙田淵이라 自從神勸回旌後로 東海春融萬萬年을

三島의 禁耕

江分沃土勢漫漫하데 上國邊民이 雜此間이라 已被皇恩疆界別하니 可無平日戒圖難가

聚勝亭

城中那得盡風流아 水遠山長各自由로다 試問東亭收勝處하노니 一尊堪勸故人留아

統軍亭

統軍亭上望江流하니 天際微茫入海洲라 正使變成春酒綠이라도 古今難盡別離愁하리라

禁銀

一自南人錢壞防으로 中朝嗤我等行商하니 何能痛洗吾君恥하랴 議法前時動廟堂이러니라

斷渡 近朝議欲寬銀法하다

懷璧貪夫가 欲剖身하야 謾將舟檝斷通津이라 微姦百計欺疏網하니 國是猶寬鼠輩人이로다

淸心堂

虛檻疎櫺愛此堂하야 病夫安臥洗塵忙터니 那堪主帥挑人醉야 不分紅粧笑容凉호라

閱馬

揀閱龍孫入帝閑할제 江頭齊出錦雲斑이라 玉書寫就傳朝使하고 邊月多情照我還이로다

聚勝亭韻으로 奉別洪公하다 春卿以聖節使赴京하다

徙倚西山欲擠鞭할제 平看鴉背閃餘紛호라 虛簷엔 夜納胡笳月하고 碧瓦는 晴連海戍雲이로다 漸近別懷는 如水遠이요 無邊詩興은 與公分하련다 但令日月參高座하면 淸暑冰槃이 不要勲이랏다

平壤練光亭에 陪監司尙公震하고 夜讌하다

縹緲城頭翼瓦齊한데 登臨唯覺遠山低라 殘雲返照에 迎初席하고 玉笛瑤琴으로 送早雞호라 檻外長江은 橫似練이요 空中明月은 近堪梯랏다 唐公이 此意를 眞先得하야 恰把亭名二字題러니라 亭名은 唐公皐所命이요 且書額하다

早秋에 夜坐하다

僦屋近西城하야 空庭翳樹木이라 蟲蟬이 得佳蔭하야 日夕如相促이라 須臾入黃昏하니 窓戶失炎溽이라 新月이 出海來하야 皎皎臨牆曲이라 蟲鳴在四壁하고 草露皭似沐이라 感時忽興嘆하니 徂年이 水流速이라 舊學은 苦已晚하고 新知良可惡이로다 沈痾喜負心하고 謬算難諧俗이라 小人은 思獻愚하나 君子는 貴知足이라 悠悠不成寐하고 耿耿照書燭이라

書堂에 次金應霖의 秋懷하다

秋入梧桐撼一年하니 緣思宿債負山川이라 病中에도 猶憶聖呼酒하고 貧裏에 寧甘兄事錢가 紫氣仙人은 函谷外요 黃冠道士는 鑑湖邊이러니라 平生에 謬廁金閨彥하나 不及渠家養寸田이로다

讀東國史타가 用應霖韻하다

變、騷乾坤計未良이로다 孰爲猛獸孰羣羊고 爭權慨沸는 雖從塞하나 開國神明은 實自居이러니라 但有名存離復合이요 不隨形滅具衆香이라 秋風白日書窓下에 獨對遺編氷憤傷하노라

夕霽하다 舟上에 示應霖과 景說하다

不堪盡日羣書擁하고 難負高秋積雨晴이로다 暮色은 漸迎山色暝하고 霞光은 時倒水光明이라 愁連海上孤査遠이요 興過江東一鴈橫이라 暫出瀛州弄烟艇하니 何如耕釣赴初盟고

南樓壁上에 有六言四韻일새 次韻하야 示二君하다

古意時時撫琴하고 幽愁日日關心이라 澗底風生欲暮하고 天邊霞散輕陰이라 須知糟粕非粗요 及到淵源又沈이라 與子方欣麗澤하야 都忘衰病侵尋하롯다

九月七日午에 憇臨津亭하다 災傷御史

臨津渡上秋空碧하고 斜日淸江映石壁이라 潮來潮去幾今古오 大海西連數峯隔이라 盤遊狡童은 厭法宮하고 輕薄詞臣은 昧寶積이라 蕩天簫鼓는 愁魚龍하고 秋霧優倡은 鬧鈿鳥이라 豈知眼中强跋扈가 遊魂已似浮烟釋하라 皎鏡明鏡은 足垂後하고 驪山禍胎는 謬傳昔이라 楓林霜葉은 爛猩紅하고 沙岸蘆花는 衰雪白이라 舟人은 只知爭渡急하고 鷗鷺는 無情事高格이라 諸山隱霧暮雲頭할제 憑闌客子偏傷激하노라

玉堂春雪하다 用歐公韻하다 壬寅(一)二月十四日에 內直할새 賦示閔叔道하다

令節이 春將半하야 今朝에 雪候臻이라 氣爭方晩合이요 雲積忽窮垠이라 入眼瓊花亂이요 飜空玉海新이라 聽窓할젠 憐屑碎이요 看地하니 愛輕匀이라 直禁에 稀鳴柝이요 天街엔 絶響輪이라 苦篁은 撐一節하고 高柏은 抗千鈞이라 爲瑞將獻賀하고 迎豐且解頻하라 霏微看到暮하고 浩蕩想連晨이라 病憶重裘襲이요 恩慚內醞陳이라 瑤城渾合沓하고 銀闕鬱盤困이라 地自同仙府요 詩難語俗人이라 沈吟倚闌處에 疑是入長春이로다

泰安曉行할제 憶景明兄하다 時에 兄推鞫於湖南하고 我以救荒摘奸御史로 往湖西하다

郡城吹角夜開門하니 祗爲王途急馹奔이라 殘夢續鞍하니 身兀兀이요 游光迴海하야 月痕痕이라 驚人別鶴은 投孤嶼하고 趁雨耕夫는 出遠村이라 湖、嶺相望隔千里하니 不知何處戍征轅이로다

宿清風寒碧樓하다

半生堪愧北山靈하고 一枕邯鄲久未醒이라 薄暮客程은 催馹騎하고 淸宵仙館에 對雲屛이라 重遊勝地하니 如乘
鶴이오 欲和佳篇하나 類點螢이라 杜宇聲聲何所訴오 梨花如雪暗空庭이라

鎭川東軒

菲才首蕩詎追前가 懦性從來合佩弦이라 民病은 欲蘇時雨後하고 春光은 都盡客愁邊이로다 當軒翠樹는 圍靑幄
하고 照眼紅花은 覊紫烟이라 荒政이 儘由賢守宰니 莫令幷棄艾三年하라

蓮亭에 小集하다

淸池虛檻逗微凉하고 高樹風生送夕陽이라 紅燭不須催驟褒하고 待看新月滿華堂이라

吾鄕李參判先生이 假歸하여 將因以乞身할제 鄕人在朝者、會餞於先生의 仲子寓舍하다 奉呈近體一首하다

時金子裕氏、及家兄이 爲承旨하고 先生仲子架虛가 爲參奉하고 公幹이 爲京畿都事하고 湜이 忝舍人하고 南伯仁이 爲文均
學正하고 安大賚가 爲刑郞하야 以豊基鄕人으로 同參하다

引退는 非緣忘主恩이라 高年自合愛丘園이로다 一鄕會餞하니 簪纓簇이요 二品辭歸하니 齒德尊이라 天爲宵歡하야
收積雨하고 月因離恨하야 照芳罇이라 憑風寄與詩僧道하노니 林下如今可共論이라

秋日南樓에 晩霽하다

蕭蕭晩雨霽하고 泱泱小溪響이라 湖雲은 薄未歸하고 天日이 淡猶朗이라 小樓는 地勢高하고 孤座는 几席爽이라
騷情은 喜曠蕩하고 病眼이 怯莽蒼이라 落葉은 滿林蹊하고 凉風은 撼書幌이라 萬物이 各歸根하고 龍蛇는
思蟄蠶이라 遂古엔 民大朴터니 末路에 世密網이라 幽鳥亦何意로 下啄還飛上고

湖上園亭에 偶出타가 效康節體하다

何限名園漢水頭에 閒來無處不堪遊라 白魚切玉하니 家家興이요 黃菊排金하야 院院秋라 酌酒하얀 喜臨高樹豁
이요 題詩할젠 愛向曲闌幽라 更知易厭紅裙醉하야 要學沙鷗浩蕩游하노라

與諸君으로 同登狎鷗亭後岡하다

斷阜頹江勢欲窮할제 與君登眺暢形魂이라 浮雲遠堞齊神獄이요 落日低空近海門이라 萬世經營은 槐穴夢이요 一時感慨하니 菊花罇이로다 沙禽이 豈管人間事하랴 浩蕩風流無語言이라

原州 憑虛樓에 有懷州牧金質夫하야 次樓韻하야 留贈하다 災傷御史

此地乖逢하야 又次行하니 紛紛離合이 況平生가 頭因別久하야 欲添雪하고 愁爲秋深하야 更築城이라 鳥過豪英은 多偉蹟이요 龍耕形勢는 稱佳名이라 思君坐歎同襟樂하니 秪在山中耦舌耕이로다

酒泉縣 酒泉石에 姜晉山韻하다

神樽毁劈已上天하고 至今以酒名其泉이라 人言土俗이 信荒怪요 繼之好事非眞傳이로다 我疑造物이 本難測이라 厥初安知有由然가 當時仙釀은 非世法이어서 糟牀日注盤波瑛이라 幔亭虹橋엔 降眞侶하고 瀛尊獻豆는 無論錢이라 瓊漿如流하야 樂且湛하니 官府久廢玉皇前이라 上界有謫은 一念差니 赫然下命六丁遷이라 區區反爲龍所貪하야 一片誤落金沙淵하고 復留一片豈無意아 天戒衆飮官途邊이리라 世人이 不曉靈眞跡하고 渴喉但覺流饞涎이라 謂神之怒坐一吏하야 讒說相誇今幾年고 徵奇詰異竟誰是려야 我欲就問騎鯨仙하노라

錦江亭

鵑啼山裂豈窮年가 錦水名同이 非偶然이로다 明滅曉簷에 迎海旭하고 飄蕭晚瓦에 掃秋烟이라 碧潭에 楓動하니 魚游錦이요 靑壁에 [illegible]生하니 鶴踏氈이라 要約道人攜鐵笛하야 爲來吹破老龍眠하련다

洪川 三馬[illegible]에 用[illegible]明兄의 竹嶺途中韻하다 并序

昔從家兄하야 向京遞卿하야 到竹嶺하니 時에 秋景이 爛漫이라 兄이 於馬上에 占一絕호대 云:『楓林翠壁彩屛開하고 中有淸流抱石臺라 說近忙途知不幸이라 了無遊跡到蒼苔』라 하다 余今每遇丹楓碧澗하얀 輒誦此詩하고 仰[illegible] 以遣懷하노라 兄은 今在銀臺하다

澗水楓林相映開하고 彩屛[illegible]句憶銀臺하노라 我今正作忙途客하니 生處何緣步石苔오

過淸平山타가 有感하다 并序

春川之淸平山은 卽古之慶雲山也라 前朝李資玄이 棄官歸隱于此山터니 山有普賢院이라 資玄이 就而居

之하고 號曰:『文殊寺』라 하니 慶雲之改號淸平이 亦由資玄하야 而得之也러라 資玄이 生長閥閱하야
風流文雅가 冠絕當時하고 亦嘗筮仕하야 而登顯要矣로대 其於求富貴取靑紫엔 不啻如拾地芥나 然乃能
辭榮避位하야 高蹈遠引하야 蟬蛻於濁穢之中하고 鴻冥於萬物之表하야 住此山이 蓋至於三十七年之久라
雖卑辭厚禮라도 不足以屈其節하고 千駟萬鍾이라도 不足以動其心하니 非有所樂於胸中者면 安能如是哉가
余讀東國通鑑하다가 嘗恠史臣의 論資玄之辭에 深加貶剝하야 至指爲:『貪鄙吝嗇』하니 噫라 何其甚也오
自古高人逸士 如資玄比者가 豈少哉아 然類多出於畎畝之中과 草澤之遠하야 其與木石居鹿豕遊하야 而
飯糗茹草는 乃其素所積習이어서 而其心이 安焉하야 其於長往而不返에 固亦無難矣로대 至若脫屣於聲
利之場하고 抽身於紈綺之叢하야 不怨不悔하야 終始不變을 如資玄者는 蓋絕無요 而僅有之하니 斯不
亦可尙哉아 或謂:『資玄之去는 其跡이 涉於爲名』이라 하야 以是爲可貶하니 則吾又不知其說也로다 夫
枕流漱石하야 枯死巖穴之名이 孰與於紆靑拖紫하야 銘彝鼎、被絃歌之名哉아 自世俗之見으로 言之하면
斯二者를 均謂之名이로대 而苦樂은 則懸絕이로다 資玄이 於彼엔 則望望然去之하야 若將浼焉하고 於
此엔 則昧昧然就之하야 以是終其身하야 而不顧하니 若是를 而稱曰:『爲名而然』이라 하면 此豈近於人情
之論歟아 貪鄙吝嗇이 其亦尙論之當乎아 余以是知其胸中에 必有所自樂者하야 而非世俗之云云者리니
余所以惓惓於資玄者也로다 「史稱:『資玄이 置田業하야 爲一方農民의 所苦』라 하나 夫隱居者라 해서
豈皆能上食槁壤하고 下飮黃泉을 如蚯蚓然哉아 不爲賣藥與賣卜이면 則耕田以食其力矣리니 然이면 則
資玄之置田食力이 亦何足病焉이완대 而必以是爲詬罵耶오 此無乃當時士夫之貪榮嗜利하야 役役於世途
者가 自見資玄之與己相去가 不啻黃鵠之與壤蟲하고 於其心에 蓋亦有所不平焉하야 竊竊然伺其所爲하야
而摘之以爲:『隱者之無求於世也로도 亦以置田業爲事乎』아 하야 相與造爲不根之謗者가 未必無之하리니
則所謂:『爲農民所苦』者가 安知非此輩의 所誣耶아 昔种明逸之晩節에 亦有置田產之謗이나 然而尙論
之士가 不過曰:『盛名難副』而已오 曰『淸議惜之』而已러니라 安有如今史氏의 刻害過甚之論耶아 前史는
不闕하야 而甚傳之하고 後史는 輕信하야 而驟論之하니 人之好議論하야 不樂成人之美가 如是哉아 余

觀賓玄의 辭就徵表에 有曰：『以鳥養鳥하면 庶免鐘鼓之憂요 觀魚知魚하야 俾遂江海之樂』이라 하니 噫
라 此其爲人之稍大를 豈世俗譊譊者의 所能窺其萬一哉아 余之奉使而來也에 過淸平山下타가 問驛吏
하야 知山中에 有曰：『淸平寺』者하고 疑郞古所謂：『普賢院』也로다 限於嚴程하야 不得叩山門訪幽蹟하
고 聊書此하야 以發其平讀史타가 而有感於胸中者를 如右하고 而繼以詩云으라

峽東江盤棧道傾터니 忽逢雲外出溪淸이라 至今人說廬山社하니 是處君爲谷口耕이라 白月滿空餘素抱하고 晴嵐無
跡道浮榮이라 東韓隱逸을 誰修傳고 莫指微疵屛白珩하라

奉酬雙巖李先生의 靈芝精舍詩하다 并序○癸卯

吾鄕靈芝山에 有佛舍하다 滉이 嘗嘗往來讀書하고 而山後에 亦有小築인새 宦游思歸하나 而未得하고 因自
號靈芝山人이러니 先生이 旣歸에 愛是庵하야 就而重新之하고 名曰：『精舍』라 하고 時杖屨逍遙其中
하고 詩寄滉하고 且曰：『足下嘗卜山麓하야 自稱山人이어늘 而今我先之하니 無乃呼賓作主耶아 早晚에 當
訟而辨之』云일새 滉이 感先生之高義하야 叨承詩札하야 以爲笑謔하니 不勝欣幸之至로다 謹次詩呈上할게
惶恐再拜하노라

山北蝸廬是假容하고 久纏繮鎖病仍攻이라 願將美號輸眞隱하니 不獨山南第一峯이로다
精廬高架白雲巓하고 藥竈逍遙葛稚川이라 莫把高臺名杜妄하야 聞風俗駕自回鞭케 하소 有小臺하야 名杜妄이라

題林士遂의 關西行錄後하니 二首라

揀關大謨漢子房이 當年曾受石公方이러니라 未穩巢窩龍庭界하나 先作干城鎭海疆이라 絕域病攻하니 天拂亂이요
荒城舊闕하니 鬼鵂忙이로다 豪吟百首凌雲氣하니 妙句何妨鐵石腸가
狂胡는 射月遼東塞하고 壯士는 搜兵樂良墟라 指顧威靈驅虎豹하고 風流談笑發詩書라 海航에 病得龍王藥하고
江閣에 吟窺帝子居라 唾手功名이 歸燕頷하니 太平容我老樵漁하련다 時國家將以朝命으로 出兵助討胡란새 士遂以元帥從
事官으로 點兵關西하야 入薪島할게 驅馬得病하야 幾死가 甦하야 還抵黃州타가 遇大雷雨하야 有詩호대 極道其壯觀이러라

當軒한 綠叢花 四季

門前老槐樹에 日暮飢鳶蹲이라 赤葉은 間翠林하고 凉風이 動西園이라 返照는 斂城頭하고 悲蟲은 號草根이라 深巷에 斷人來하야 寥寥獨閉門이라 當軒한 綠叢花가 色映丹霞痕이라 寂寞向晩意요 淒凉結芳魂이라 畸人은 厲孤操하고 靜女도 守舊恩하야 脈脈如有懷하고 迢迢竟不言이라 荏苒迫霜露하나 幽貞信乾坤이라 感此堂上客이 歲晏思彌敦이라

舟上에 示宋台叟하다

泝洄同上木蘭船하니 往事茫茫知幾年고 暮雀은 競栖雲渚樹하고 殘霞는 倒影玉湖天이라 仲由自可輕千乘하나 程尉何曾直一錢가 笑能歸來風浪帖하니 蛟龍도 應亦讋雄篇하리라

九日에 獨登書堂後翠微하야 寄林士遂하니 四首라

野菊猶多思하야 尊前小摘枝호라 杯盤은 眞偶設이라 歌管이 豈曾隨아 望遠愁腸斷이요 登高病脚危라 陶然成一醉하니 短舞爲誰垂오

聖主開東觀은 將期瑞世文이어늘 愧添樗櫟散하야 欣覩鳳螭紛이라 樂事는 淸時得이요 幽香은 小坐聞이라 故鄕千峀外에 醉眼送歸雲하노라

思君那得暫時寬가 醉把黃花誰共歡하랴 新月은 孀人還入手하고 長風은 欺客且吹冠이라 千重倉黛는 依依列이요 一道冰紈은 湛湛寒이라 景物隨緣易陳跡하니 急須摹取與君看하련다

今古茫茫似逝川하니 登臨佳景故依然이라 同牀不識이 寧非貴아 擧世相疵해도 亦有傳이리라 語穽이 豈容罇俎裏하랴 愁城이 難著菊花前이라 歸鴉落日都成畫하니 臥看東湖玉鏡天호라

送金厚之修撰의 乞假歸覲하고 仍請外補養親恩許之行하다

君不見鯤魚化作垂天翼했나 九萬搏風竟奚適고 下有區區斥鷃輩가 搶揄控地皆眞樂을 又不見魏瓠種成實五石했나 不願爲瓢憂濩落이온 何況作尊浮江湖아 卻笑莊生未甚達이로다 我昔與子遊泮宮할제 一言道合欣相得이라 君知處世如虛舟하고 我信散材同樗櫟이라 富貴於我等浮雲이어늘 偶然得之요 非吾求러니라 風雲感激偶一時하야 玉堂, 金馬接跡追時流호라 恩榮合沓謬所當이라 歲月紛綸閱江浪하고 道山同讀未見書할제 我齒已衰君方壯하야 抽玄闡發輿

戚하야 經世謀猷兮、貢國文章이라 旨賜宮醞할젠 塵飛輕하고 珍分御厨하야 稟繼倉이라 昔人도 已云不敢當은 矧余焉能不愧顔가 秋風이 蕭蕭吹漢水하니 我夢夜夜白石青雲間이라 青雲白石我尙阻하고 海山千里에 君先去할제 君言欲作反哺鳥하야 乞得專城有釁無監處하니 人生至樂을 君有之하야 具慶堂前舞綵衣라 此外萬事는 何足道하랴 儻來軒冕이 如塵微로다 不羨圖凌雲하고 不須擁旌麾하고 子眞은 巖耕해도 名已振하고 原憲은 蓬居해도 道非否이러니라 須知王式이 本不來라 莫怪邢曼이 終難進하라 送君歸할제 搔我首하야 爲君歌薄薄酒하노니 相思커든 莫惜寄玉音하라 我詩는 聊贈千金帚하노라

次韻하야 答金應霖과 林士遂의 在東湖見寄하니 二首라 甲辰○余癸卯多에 下鄕하야 病未還朝러니 春에 兩君이 寄詩來하다

雪盡花開病臥村에 消磨未盡只詩魂이라 榮枯는 輾轉回雙轂이요 倚伏은 冥茫隔九閽이라 芝朮로 養生하니 顏益古하고 烟霞가 八骨하니 語無煩이로다 山中氣味를· 君知否아 世事는 都無一句論이로다

金君韶奏는 鳳來儀하고 林子는 兼將百步威라 故國春風에 留病客하고 神交書札이 到柴扉라 半成山屋하니 謀曾拙이요 全落湖梅하니 事太違라 知我不材君最甚하니 可無容得會稽歸아 時應霖爲銓郞이라 故屬以外補하다

湖堂梅花가 暮春始開드새 用東皮韻하니 二首라 春赴召後라

我昔南遊訪梅村할제 風烟日日銷吟魂이라 天涯에 獨對欺國艶하고 驛路에 折寄悲塵昏이라 還來京輦에 苦相憶하야 淸夢夜夜飛丘園이라 那知此境이 是西湖아 邂逅相看一笑溫이라 芳心은 寂寞厭殘春하고 玉貌는 婥約迎初暾이라 伴鶴高人이 不出山하고 辭輦貞姬는 常掩門이라 天敎晩發壓桃杏하니 妙處不盡騷人言이라 嫡嫵何妨鐵石腸가 莫辭病裏攜罇하라

藐姑山人臘雪村에 鍊形化作寒梅魂이라 風吹雪洗見本眞하야 玉色天然超世昏이라 高情이 不入衆芳騷하고 千載一笑孤山園이라 世人不識嘆類沈하나 今我獨得欣逢溫이라 神淸骨凛物自悟하니 至道不假餐霞暾이라 昨夜夢見縞衣仙이 同跨白鳳飛天門이라 蟾宮要授玉杵藥하야 織女前導姮娥言이라 覺來異香이 滿懷袖할제 月下攀條傾一罇하노라

湖堂曉起하야 用東坡의 定惠院月夜偶出韻하다

雞鳴水村月掛簷하고　一枕歸夢驚殘夜할제　窓櫳閴寂蓬觀裏요　曙色葱瀧花樹下라　庭梅半落香霎吹하고　石澗新疏響

轉瀉라　欲知仙境定何如오　聞說瑤臺此其亞라　綺饌은　常繼太官供하고　蘭燭은　時容漁店借라　病來하니　酒伴이

已全疎하고　老去하나　詩情은　渾未謝라　青春欲暮鳳城塵하고　白雲空憶芝山舍라　年多老松棲怨鶴하고　雨荒幽圃

拋寒蔗라　榮辱은　如雲이라　本來無요　富貴가　逼人하니　眞堪怕로다　朝來百囀林下鳥가　似與詩僧助嘲罵로다

七月望日에　押鷗亭卽事、四首라　時에　書堂有故ㄹ새　稟啓하고　移寓於此하다

奔雲陣陣度簷楹할제　雨過長江一半明이라　隱几笑看爭渡客하니　漢江樓下雪山傾이라

歸舟揖揖上前灘타가　忽掛風帆萬里閒이라　總把向來牽挽力하야　一時酣寢浪花間호라

江中風起雨冥冥할제　葉上青蛙止復鳴이라　兩兩漁舟依別岸터니　晚來收釣入柴荊터라

望中奇變忽無蹤하고　日照西雲淡夕容이라　未露四圍青黛色하고　唯看千頃白銀鎔이라

晚步하다　明瑒正賢孫이　嘗有此詩러니　偶讀而愛之하야　用其韻하다

苦忘亂抽書하야　散漫還復整이라　曜靈은　忽西頹하고　江光이　搖林影이라　扶筇下中庭하고　矯首望雲嶺이라　漠漠

炊烟生하고　蕭蕭原野冷이라　田家에　近秋穫하니　喜色이　動臼井이라　鴉還天機熟이요　鷺立風標迥이라　我生이

獨何爲오　宿願久相梗이라　無人語此懷하야　瑤琴彈夜靜하노라

登押鷗亭後岡하야　憶應霖、士遂、吉元하니　四首라

遠近峯巒은　揷彼蒼하고　水光橫帶暮天長이라　無人共說年前事하야　日日孤吟上翠岡호라　去年에　與三君으로　共登此러니라

去年燈火伴書牀하야　欲讀타가　思君하야　郤置傍호라　彌勤形模江海量을　城中咫尺에　阻音光터니라

右應霖　時持服在城中하다

萬里星奔[illegible]道難타가　柳生中道不能鞍호라　裁書欲寄關河阻하니　安得加雲生羽翰고

右士遂　使關北하야　中途病臥하다

趨庭西海路漫漫하니　約在中秋月正圓이라　爲洗東湖雙玉盞하야　看君豪句瀉驚湍하려다

右吉元　時覲親海州하다

夜起하야 有感하다

缺月懸空認夜明하고 壁間絡緯響機鳴호대 凄凄切切如相促하니 不惟懶婦壯士驚이라 隣雞不歌更漏遲하고 櫪馬齕草風雨聲이라 擁衣呼童睡不應하고 牀頭暗藥垂短檠이라 挑燈照我簡編讀하니 口角潤餘銀河傾이라 古人이 去我不待我하나 萬象悅口는 同性情이라 安得平生金石友하야 重玄玉匙開鍵扃고 十年國恩이 重於山하나 一生多病하야 終無成이랐나 去年엔 霜髮이 映黑絲터니 今年엔 瘦骨이 仍崢嶸이라 拓窓看月月未斜하고 白練一道澄江平이로다

大雷雨行 以上은 并在狎鷗亭作하다

江亭曉起推月戶하니 遠近蒼茫靜林塢터니 忽然江海色悽慘하고 轍車雲起初如縷라 望中紫電이 掣金蛇하야 怪氣颯沓相呑吐하고 西來黑風이 撼山岳하야 龍捲湖波半空舞로다 太陰崩騰코 鬼神惡하야 銀河屈注傾天府라 鯨鯢는 駕浪馳前陣하고 虎豹는 爭鋒殿後鼓라 穿城半夜縱千牛하고 斫樹黃昏飛萬弩라 阿香贔屭踏狂車하야 劃破乾坤壯神斧라 頗疑勢觸天柱折하야 鍊石區區憂莫補라 又恐龍門未疏鑿한젠 洪流湯湯漂下土라 農夫는 投鉏失畎澮하고 賈客은 飄帆迷溆浦라 堂上書生이 亦何爲하야 斂衽低徊上天怒라 杜牧豪吟은 憶壯觀하고 夏侯談經도 猶倚柱하리라 斯須一眼豁如掃하고 萬里晴光曬秋宇라 太虛幽幽本無物이어놀 孰居無事爲之主오 一闔一闢忽披拂하니 變化神功을 誰敢侮오 天公號令이 不虛出이니 摧殘震動이 皆仁煦라 向來所見을 付幻境하고 一笑臨風大江滸하노라

剪開檻外樹하고 作하다

兩檐意不慨은 檻前樹蓊蓊이라 那聞竽籟響가 祇見螻蟻孔이라 勃然難恕宥하야 腰斧奚奴勇이라 丁丁落遠揚하고 豁豁去蔽壅이라 川原忽紛披하야 宴坐不移踵이라 遠山이 入簾鉤하니 愁鬢樊姬擁이라 平湖는 熨冰紈하고 几席엔 天光動이라 恍如學變化하야 臺殿이 雲間聳이라 向來墻面界도 萬象이 爭獻捧이라 飛鴻이 渺天末하니 世事等蠛蠓이라 人心엔 辟邪蠱하고 國政엔 去微[illegible]이라 較我開林功하면 無分輕與重이리라

奉贈圭庵宋胥叟의 以冬至副使라 赴京하다

廣平先生鐵作腸하야 湖南今歲留甘棠하고 歸來受命賀天朝할제 星槎迢迢上銀潢이라 海東精英大雅資로서 不怨賢勞馳四方이라 湖海筆力이 扛九鼎하야 中華感動傳文章이라 參卿使事豈天意아 夜占奎璧騰光芒이라 入海하얀 手探驪龍珠하고 登天할젠 耳聞鈞音張이라 豈但壯遊增氣義아 樂哉酬唱如宮商이라 風雲隨處落咳唾하니 誰復按劍投夜光고 我似酸雞守塵甕하니 大方之家嗟望洋하노라 蓬山日月轉秋序하니 坐覺別恨添鬢霜이라 高風逸軌不可攀하고 西望萬里關河長이라 謬蒙索贈一篇詩하니 幾日重躋君子堂고

送林士遂의 以迎詔使로 從事赴義州하니 三首라 乙巳

詩老西迎詔使行할제 一時從事盡豪英이어늘 漳濱獨荷天恩重하야 日夕空多感慨情이라 渓亦忝是行이러니 恩許病免하다

仡仡騷壇兩老臣하니 繞朝贈策이 可無人가 料知擒縱如神處에 一笑先衝萬馬塵하리라

不數林間喚雨鳩하고 海東雙鳥起千秋라 爭看月斧揮神匠하니 血指應難據一頭하리라

望湖堂에 尋梅하다 丙午仲春에 將歸嶺南하다

望湖堂下一株梅에 幾度尋春走馬來런고 千里歸程難汝負ㄹ새 敲門要作玉山頹하노라

再用前韻하야 答景說하다

聞道湖邊已放梅하나 銀鞍豪客은 不曾來라 獨憐憔悴南行子가 一醉同君抵日頹하노라

兜觀院溪上에 奉懷家兄과 話別於東郊하니 二首라

怊悵迷塗始可追하나 踏青中路尙逶遲라 祇應此去相思夢이 長在東郊細雨時리라

細雨東郊酒一罇으로 悲歎萬事不堪論이라 何時石室雲巖裏에 共對淸宵月滿軒고 兄家在木覓山麓하야 扁小齋曰:『雲巖石室』이라 하다

寓月瀾僧舍할제 書懷하니 二首라

十五年前此讀書터니 紅塵奔走竟何如오 只今病骨은 迷丹訣하나 依舊雕蟲은 上碧虛라 居士忘家爲老伴하고 胡僧結約叛幽廬라 不堪毎累君恩重이오 非爲高名向釣漁니라

柴陌休騎沙苑馬하고 靑山來伴月瀾僧이라 靜中에 自得安心法하니 不用人間要折肱이라 時以司僕正來라 故使沙苑馬하다

以事當還都하야 至榮川하야 病發하야 輟行하고 留草谷田舍하다

少日書紳服訂碩하나 至今惰學但無顔이라 狂奔幸脫千里險이요 靜退纔嘗一味閒이라 羈鳥는 有時依樹木하고 野
僧은 隨處著雲山이라 從園花尊이 猶爭笑하니 何必區區病始還가

孟夏廿五日에 入龍壽寺할새 馬上에 寄黃敬甫하다

作意入山尋舊迹하야 靑雲白石聊欺心이라 天公이 爲我捲宿霧하고 亂山이 滴翠當馬頭라 節近端陽楝花風하니 家
家喜氣迎麥秋라 何須苦讀五車書하라 此去賣劍富買牛하련다

巖에 至溪莊하야 偶記東坡의 新城途中詩하야 用其韻하니 二首라

觸熱朝天病未行하고 溪莊回轡趁雞聲이라 雲山은 正似盟藏劵이요 身世는 渾如戰退鉦이라 雨過洞門하니 林氣
爽이오 風生石竇하니 澗音淸이라 山翁이 笑問溪翁事호대 只要躬耕代舌耕이라
朝從殿上傍鑾行하야 纔到溪莊聞雨聲이라 里社에 行誇宰分肉하고 詞壇엔 曾笑將鳴鉦이라 寬閒南野에 麥浪徧
이요 翠密西林에 禽語淸이라 聖主洪恩이 知不棄로되 只緣多病合歸耕이라

華巖先生愛日堂에 用李復古先生韻하다

奇巖은 已得專佳境하나 至道는 應難喩俗人이라 广屋靜深하니 堪讀易이요 崖臺寥朗에 可延眞이라 窓前綠水는
寒開鏡이요 石上蒼松은 老壓鱗이라 幸我溪莊容地近하야 陪遊三徑往來頻이라

士遜寄詩ㄹ새 次韻하다

故人이 在南溟하야 尺素傳鯉魚라 緘封明月珠하야 贈我無所需라 慰我如病鶴하야 一言意太足이라 我今百無用
하고 纓欠杯蛇惑이라 聖恩이 極天涵하나 臣質은 垂蒲彫라 爲農宜城野할제 呻吟晝連宵라 安得忽變化하야 培
風負大翼고 見君十洲中할제 羣仙이 導儀飾이라 閬苑에 摘蟠桃하고 扶桑에 看出日이라 至道는 揖松、喬하고
餘事追甫、白하련다

東巖에 言志하다

新卜東偏巨麓頭하니 縱橫巖石이 總成幽라 烟雲杳靄山間老요 溪澗彎環野際流라 萬卷生涯欣有托이요 一挙心事
歎猶求라 丁寧莫向詩僧道하라 不是眞休요 是病休라

獨遊孤山하야 至月明潭하야 因並水循山而下하야 晩抵退溪하다 每得勝境하자 卽賦一絕하니 凡九首라

孤山

何年神斧破堅頑하야 壁立千尋跨玉灣고 不有幽人來作主런들 孤山孤絶更誰攀고

日洞 洞在月明潭上하니 其稱正與相對라 俗誤呼那乙邑하고 云是古邑居之所라 하니 非也라 故改之하다 有琴、孫兩生이 田其中하다

日洞佳名配月潭하노니 官居는 知是謬村談이라 箇中儘有良田地하니 欲問琴、孫置一庵하노라

月明潭 有禱雨壇하다

窈然潭洞秀而清한데 陰翼中藏木石靈이라 十日愁霖今可霽면 抱珠歸臥月冥冥하리라

寒栗潭

瘦馬凌兢越翠岑하야 俯窺幽壑氣蕭森이라 清遊步步皆仙賞이어서 恠石長松滿碧潯이라

景巖

激水千年詎有窮가 中流屹屹勢爭雄이라 人生蹤跡이 如浮梗하니 立脚誰能似此中고

彌川長潭

長憶童時釣此間하니 卅年風月負塵寰이라 我來識得溪山面하나 未必溪山識老顔이라

白雲洞 舊呼船呼知하니 乃鄕音之誤也라

青山綠水已超氛하고 更著中間白白雲이라 爲洗鄕音還本色하니 地靈應許我知君이리라

丹砂壁

下有龍淵코 上虎巖하니 藏砂千仭玉爲函이라 故應此境에 人多壽라 病我何須斸翠巉가

川沙村

幽寶川砂李丈居에 平田禾熟好林墟라 卜鄰我亦專西壑하야 茅屋中藏萬卷書라

後에 又得二勝하다

葛仙臺 丹砂壁南에 有王母城山하고 山之西向而北抱處에 有兩臺르세 名其一日「葛仙」이라 하고 其一은 日「高世」云이라

丹砂南壁葛仙臺는 百匝雲山一水廻라 若使仙翁今可見이면 願供薪水乞靈來라

高世臺 高世는 紫芝歌中語니 [illegible]鶴山의 詩에 「子[illegible]未賦知[illegible]者라 猶把商山作采榮」이라 하다

碧嶂丹崖削玉成하고 溪流曲曲抱山淸이라 臺名을 莫向癡人說하라 怕認商山作采榮이라

踏靑하야 登霞山하다 丁未

踏靑幽徑草茸茸할제 來上霞山坐碧峯이라 萬樹欲花春漠漠이요 一山將暮翠重重이라 舊遊京國은 渾如夢이요 新卜田園하야 只自農이라 曲水佳辰當過盡하야 題詩回首涕霑胷하놋다

淸吟石 并序

溫溪下流에 有盤石이 臨溪하다 辛未年中에 叔父松齋府君이 以江原監司來覲타가 出游石上할제 滉이 以童子侍側이러니 有紅衣官人이 來謁하니 乃昌樂丞也라 叔父有詩호대 曰:『欲得溪山妙하야 松門獨自回를 淸吟還敗意하니 誰遣督郵來』오 今與諸兄姪會此하야 追念前事하야 感歎久之하고 因名其石曰:『淸吟石』이라 하고 用其韻하니 二絶云이라

總角陪游地에 吟魂去不回하고 唯餘溪響石하야 似欲慰重來로다

披陀巨石在하고 窈窕一溪回라 要待山花發하노니 吾今較早來로다

題黃仲擧의 方丈山遊錄하다

方丈仙山이 非世間이어늘 秦皇徒慕코 漢空憐이라 不緣變化因丹藥이면 那得飛昇出紫烟가 感慨躊躇靑鶴洞하고 逍遙游戲大鵬天이라 半生未試囊中法하나 猶幸神遊託巨編하노라

和西林院詩韻하니 二首라 三月에 寓月瀾庵하다

似與春山宿契深하야 今年芒屩으로 又登臨하놋다 空懷古寺重來感이라 詎識林中萬古心가

從師學道寓禪林하야 壁上題詩感慨深이라 寂寞海東千載後에 自憐山月이 映孤衾이라

雨晴일새 述懷하다

孟夏恢台一氣亨할제 山林百物爭流形이라 龍公及時霈嘉澤하니 上天作意蘇疲氓이라 丁壯驅牛出四野하고 婦姑執筐遍微行이라 嚶嚶禽鳥自相和하고 矻矻人生各有營이어늘 我獨來居古僧舍하니 家操耒耜非躬耕이라 不願少休從洼摩요 不願崆峒師廣成이라 天開一片燭幽鑑하니 箕潁旨訣西山經이라 一川風月要人看하고 萬古靑山依舊靑이라 伐檀之歌長力織하니 莫道傍人聞絕纓하라

戲作七臺、三曲詩하다 月瀾菴이 近山臨水하야 而斷如臺形者、凡七이요 水繞山成曲者、凡三이라

招隱臺

晨與越清溪하야 杖策尋雲壑이라 幽人在何許오 鬱鬱松桂碧이라 山中何所樂고 鳥獸悲躑躅이라 永懷不易見하야 躊躇長太息하노라

月瀾臺

高山有紀堂하야 勝處皆臨水라 古庵이 自寂寞하야 可矣幽棲子라 長空雲乍捲하고 碧潭風欲起라 願從弄月人하야 契此觀瀾旨하노라

考槃臺

層臺俯絕壑하고 下有泉鳴玉이라 西臨豁而曠하고 東轉奧且閴이라 剪蔚得佳境하야 茅茨行可卜이라 隱求復何爲오 優游歌弗告이라

凝思臺

寒巖壓寒磵하고 捫葛陟高崖터니 老松이 盤巖顚하야 百羅猶力排라 刊除舊叢灌하야 面勢幽且佳라 窅然坐終日하니 無人知我懷리라

朗詠臺

晴攀出風磴하야 一眼盡山川이라 不有妙高處하면 焉知雲水天가 俯仰宇宙間하면서 峩洋思古賢이라 借問擲金髮이 何如沂上絃고

御風臺

至人이 神變化하야 出入有無間이라 泠然馭神馬하야 旬有五乃還이라 嘵哉聞百人이 夏蟲不知寒이라 請君登此臺하라 不用朝霞餐이리라

凌雲臺

下有淸淸水하고 上有白白雲이라 斷峯呼作臺하고 登臨萬象分이라 盪胷生浩氣하야 超然離垢氛이라 豈但劉天子가 飄飄賞奇文이라

石濯曲

奔流下石灘하야 一泓湛寒碧이라 躑躅은 爛錦崖하고 莓苔는 斑釣石이라 白鷗似我閒하고 儵魚知雨樂이라 何時辦小艇하야 長歌弄明月고

川沙曲

川流轉山來하야 玉虹이 抱村斜라 岸上藹綠疇하고 林邊鋪白沙라 石梁은 堪釣遊하고 墟谷은 可經過라 西望紫霞塢하니 亦有幽人家더라

丹砂曲

靑壁欲生雲하고 綠水如入畫라 人居朱、陳村하고 花發桃源界라 安知萬斛砂에 中藏天秘戒오 嗟我昧眞訣하야 悵望聊[illegible]하노라

閒居에 讀武夷志하다가 次九曲櫂歌韻하니 十首라

不是仙山詫異靈이라 滄洲遊跡想餘淸호라 故能感激前宵夢하야 一櫂賡歌九曲聲하노라
我從一曲覓漁船하니 天柱依然瞰逝川이라 一自眞儒吟賞後로 同亭無復管風烟이라
二曲仙娥化碧峯하야 天姸絶世靚脩容이라 不應更與傾城薦이니 閶闔雲深一萬重이라
三曲懸崖插巨船하니 空飛須此憐當年이라 濟川畢竟如何用고 萬刼空煩鬼護憐이라
四曲仙機靜夜巖할제 金雞唱曉羽毛毿이라 此間更有風流在하야 披得羊裘釣月潭이라 先生이 在武夷하야 答劉靜春의 寄羊裘는 [illegible] [illegible]今夜 知何處오 月冷風淸未肯歸리라 하였다

當年五曲入山深하니 大隱還須隱藪林이라 擬把瑤琴彈夜月하니 山前荷簣肯知心가

六曲回環碧玉灣한대 靈蹤何許但雲關이라 落花流水來深處에 始覺仙家日月閒이라

七曲橕篙又一灘에 天壺奇勝最堪看이라 何當喚取流霞酌하야 醉挾飛仙鶴背寒고

八曲雲屛護水開한대 飄然一棹任旋洄라 樓巖可識天公意니 鼓得遊人究竟來라

九曲山開只曠然하고 人烟墟落이 俯長川이라 勸君莫道斯遊極하라 妙處猶須別一天이리라

古意 秋赴召後

溫溫荊山玉이 淑氣含精英이라 夜夜虹貫巖하니 山鬼自遁驚이라 抱哭何氏子가 三獻不避刑고 斲爲萬乘器하야 雄誇價連城이라 在此衒國寶어니와 在彼驕天成이라 君看豎社珠하소 光彩奪月明이라 出入有無間하니 世巧焉得嬰가

玉堂宣醞後에 出書堂할제 馬上作하다 景說、應霖、子用、景霖이 在堂見待하다

出城延望海中山하니 一色山川玉界寒이라 箇裏羣仙多一念하야 清尊終夕待吾還이라

次韻景說、景霖하니 二首라

朽拙身多病하니 繁華는 意易闌이리라 那知宣札下하랴 復入道山間이라 自愧荒疎學하고 人驚醜瘦顔이라 感君加策勵하랴 獲寶不知還호라

相見新詩好하고 相思舊恨闌이라 三餘蓬觀裏에 萬卷碧窓間이라 病劇無遺力하고 恩深只厚顔이라 誠難效犬馬요 非是故言還이라

雪竹歌

漢陽城中三日雪에 門巷來人遽隔絶이라 病臥無心問幾尺하고 唯覺衾裯冷如鐵이라 幽軒綠竹은 我所愛어늘 夜夜風鳴如戛玉이라 兒童이 驚報導我出할제 攜杖來看久嘆息호라 梢梢埋沒太無端하고 枝枝壓重皆欲折이라 最憐中有一兩竿이 高拔千尋猶抗節이라 不愁虛心受凍破하나 無奈老根迸地裂이라 杲杲太陽이 頭上臨하니 不應彩鳳終無食이리라

冬日甚雨러니 已而大雪인새 喜而有作하다

北風怒起萬木號하고 黝雲四合如翻濤라 山燕礎潤氣鬱沈한대 雨聲盡夜聞嘈嘈라 當冬迄可石燕蟄이어늘 此日恠見
商羊跣호라 直恐沙漫百川溢하고 已覺檣流千濤豪라 虞陽發洩龍戰野하고 冥頊斂縮如藏逃라 雨來寒憹이 苦不常
하야 錢荒歲凶民嗷嗷라 寢偏無策憂多憂하고 聖上焦思精貫高라 曉來風色이 忽已變하야 滕六鼎嘯陰霾排라 初
看霰集如撒鹽터니 頃刻眩眼吹鵝毛라 莫嫌漬汚旋消融하라 漸見高低渾蓋韜라 乾坤浩蕩無際涯한대 萬境合沓同
周遭라 豐年作瑞는 古所云이어늘 千尺藏蝗那肆饕오 天民天恤理則然이니 導迎佳祥宜衆勞라 豈惟端本弭衆災아
中和樂職堪濡毫라 流民流民各歸業하라 從今聖澤完爾曹하리라

上臺巖李先生하다

高臺新曲賞深秋할게 手折黃花對白鷗라 仰德至今淸夜夢이 月明時復到中洲라

病中에 讀史타가 有感하니 三首라

史記子貢傳

一貫微音契聖神하니 縱橫那肯自輕身가 固知遷史終難信이니 誰爲靑天洗點塵고

史記張良傳

天授奇謀託異神하니 秦皇擊倒項分身이라 可知無欲能超世하야 不似韓、彭一網塵이라

晉中番禺傳

自昇錢兄絕有神하야 淸談須與亟謀身이라 濟郎可惜多才思하나 白璧中藏一斛塵이라

樂山南晟霖이 在靑堂터니 雪中에 寄松酒하고 兼律詩로새 次韻하야 卻寄하다

詞合風雲字勝龍하니 知是騎鯨謫龍松이라 白鶴不傳千日法하니 鳥程安得十分濃가 閒開陶隱聽風院이요 笑灌留侯
辟穀胥이라 直欲騎雲從此去하니 道山銀闕儻相容가

朴丹山에게 靑堂에서 朴仲初、左通禮閔丙語、正南晟霖、正尹十稚 典翰의 餞席에 留贈하다 戊申

十載沈痾愧素餐하대 洪恩猶得邦符懸이라 靑松白鶴雖無分하나 碧水丹山信有緣이라 北闕戀懷分燭夜요 東湖離思
賞梅天이라 撫摩凋瘵疲心力하니 鈴閣歸應憶故田하리라 有一斯文이 老爲靑松府使하야 自號靑松白鶴하다 余嘗求靑松不得하고 而得丹山하다

洛生驛樓에 次金應霖의 贈別韻하니 二首라

郵亭孤坐聽禽啼할제 物色迎春動澗溪라 他日偶同雲出壑터니 此身那學婦藏閨아 最憐新得丹砂訣하야 長憶曾聯玉府棲라 絕境歸時에 堪詫異니 驪珠雙贈袖中攜하려다

困倚闌干睡一場할제 依然夢到五雲鄕이라 寒花初發去栗里하고 芳草欲生辭洛陽이라 多病不堪承誤寵이요 一言未可許眞剛이라 天敎至拙藏深僻하야 知我眉間彩色黃이라

次鄭吉元韻하다

遊騎城南已踏春하니 路邊楊柳綠絲新이라 風流籍甚來相別하니 知是能詩谷口人이라

馬上에 次閔景說韻하다

浩浩春泥一望間에 行人愁去復愁還이라 但能乘鶴遊丹峽하니 何羨騎牛度紫關가 離合은 正如塵起陌이요 古今猶似澤藏山이라 心懸魏闕誠無奈니 老病由來合置閒이라

二月一日、郡齋雨中에 得洪退之의 見寄하고 次韻하다

到郡念民瘼하야 經旬不讀書라 花朝坐衙後요 燕寢得詩餘라 意愜香凝帳이요 神清雨滿虛라 珍投無可答하고 佩服擬瓊琚로라

買浦倉에 賑給하고 暮歸할제 馬上에서

一麾出守愧疎慵하니 民困當春意自忡이라 去傍紫崖殘雪外요 歸吟斜景亂山中이라 陽噓草茁人還羨이요 天放鷗閒我未同이라 十室不堪星在留하니 絃歌那得變謠風고

烏潭二絕

何年神物動雲雷하야 絕境中間巨石開오 萬古不隨波浪去하고 巍然如待使君來라

一棹扁舟蕩碧瀾하야 橫穿三島鏡光寒이라 泝洄欲盡西崖勝인데 須傍東邊白玉灣이라

仙巖 俗號佛巖이어늘 今改하다

白石層層疊素巓하야 神工不待巧磨鑴이라 從敎吼落龍門水하야 臺下寒開一鑑天이라

馬上에서

朝行俯聽淸溪響하고 暮歸遠望靑山影이라 朝行暮歸山水中하니 山如蒼屛水明鏡이라 在山願爲棲雲鶴하고 在水願爲游波鷗라 不知符竹이 誤我事하고 强顏自謂遊丹丘호라

二樂樓에 次東皐와 黃懷詩韻하다

夜臥郡齋淸하야 夢作遊山詩라 晨登溪樓飮일새 對山吟古詞호라 赤城山中仙이 游天弄雲旗라 貽我黃精草하야 約我勿差池라 萬事一敧疑니 胡爲學詭隨오 已呼祈孔賓하니 莫尋朱桃椎하라 我非戀屋土요 亦非婿俗姿라 淹玆久不決하니 我車何時脂오 吾聞名敎中에 心法謹毫釐라 二樂如得樂이면 此外吾何知오

花灘

峽坼雲霾逈一灘하니 雷驚電激雪崩湍이라 斯須睨得垂堂戒하야 一任仙篷雨打寒이라

舟中에서

入眼平湖雨滿空할제 一杯未盡日穿篷이라 水光山色이 渾如畫ㄹ새 分付詩人較淡濃호하

船潭

朶壑攢西出自東하야 峽門餘怒始橫通이라 幾爭激浪崩雲上고 纔入淸潭拭鏡中이라 鬼刻千形山露骨이요 仙游萬似鶴盤氐이라 隱巖南畔苔磯石이 靈境依然九曲同이라

伏聞重新愛日堂하고 上聾巖先生하다

巖帶江聲自作聾하나 巖居仙伯은 本貞聰이라 曾參可不悲三釜아 疏廣元非傲萬鍾이라 月色想添新水檻이요 秋香行發舊霜叢이라 但令日日陪幽賞하면 何必題名向此中가 先生이 令滉作記하나 滉辭之ㄹ새 故云이라

白雲洞書院에 示諸生하다 已酉(起豐邑後라

小白南墟古順興에 竹溪寒瀉白雲層이라 生材衛道功何遠고 立廟尊賢事匪曾이라 景仰自多來俊碩이요 藏修非爲慕騫騰이라 古人不見하나 心猶見이니 月照方塘冷欲氷이라

答周景遊의 見寄하니 二首라

我是顚慁一病人으로 叨蒙郡寄自前春이라 換符得遂平生願하야 來向雲溪謁廟眞이라

自歸誰能倡別人고 難窺斯道曠千春이라 竹溪但欲投冠去하야 研味遺經得道眞이라

石崙寺에 效周景遊의 次紫極宮感秋詩韻하다

景遊詩叙에 云오대 『李太白이 四十九에 作紫極感秋詩러니 其後蘇、黃이 皆效之라 余夜誦三賢詩타가 多少感慨하야 乃次其韻』하다 云云하니 蓋景遊의 時年이 四十九矣라 滉이 今犬馬之齒가 亦亦不多不少하야 適與相値라 然則其所感이 寧有異於昔之數君子耶아 敢用元韻하야 遣懷云이라

鳳鳥去不返하고 空山無舊竹이라 山中에 舊多苦竹이러니 辛丑結實하고 後盡枯死하다 寒溪空紀名하고 一源誰挹掬고 竹溪源出於此라 古人不可見하고

吾生亦云獨이라 幽尋遂高陟하야 感歎梵宮宿이라 四十九年非는 知之莫再卜이라 世患은 累牽掣하고 時光은

迭往復이라 門有打鐵作하고 囊有翻手覆이라 寡過胡不勉가 夫仁亦在熟이라

紫蓋峯

天嫌吾未趁丹楓하야 故遣山花發晩紅이라 正似虹橋連綵幕하야 羣仙酣宴武夷中이라

國望峯、二首

漠漠烟雲生晩日하니 龍門不見이온 況脩門가 欲知紫極宸居處고면 天際遙曛一抹痕이라

烟雲杳靄幾重重고 龍首軒昂太白雄이라 白髮에도 未成歸隱計하고 憑高回望思無窮이라

南望山河許幾雙고 雲低秋覺海天長이라 願從鶴駕招仙子하야 飛上清都謁玉皇하련다

答尙牧金季珍하다

我今爲郡子爲州하니 豪士空慙百尺樓라 苦待足時方欲退니 溪山何日得淸遊오

郡齋에 有懷小白之遊하야 追次景遊의 用昌黎衡岳詩韻하다

搏沙漫土愁神工하야 辦此巨獄東海中이라 衆山은 培塿卑卬行이니 直與太白爭爲雄이라 南臨徐伐北濊貊하야 茫茫

利澤施無窮이라 我叨郡紱守玆土하야 自愧無以興謠風하나 烟霞結習이 尙未除하야 幽夢夜夜精靈通이라 一朝振翮出雲外하니 似馭鶴背超虛空이라 國望峯頭望四海하니 蓬萊杳杳心神融이라 羣仙婥約官府足하야 朝遊崑崙暮天宮이라 下憫蒼生猶蠢然하고 惟見塵埃千丈紅이라 丹臺尙掛我名姓일새 擧手相招懷我衷이라 欲往從之畏下墜하니 久食烟火恐吾躬이라 恭聞泰山이 天上大하니 亦有南嶽將無同하리라 聖登賢游象道德하야 名與天地相爲終이라 斯人斯世我若及이런 何用遠慕飛昇功가 商山白髮好事翁이 積韓正直羞腫朧으라 嗟我非韓亦非周ㄹ새 狂吟擲筆歸猶東호라

密고 郡齋에 移竹하다

君不見子猷平生酷愛竹했나 蕭灑風流眞絶俗이라 一日不可無此君이니 坐令百卉來俯伏이요 又不見樂天才調本浮華했나 相國亭中變初服이라 櫻桃楊柳摠莫汚하고 晩歲飄然八難曲이라 我從承明一麾出하야 故山三載辭麋鹿이라 鈴齋不有竹千挺이면 曉夕何以淸隈隩 舊林은 憔悴沒寒烟하고 新笋은 縱橫翳凡木이라 窓前地偏石堪砌하고 軒外人稀壇可築이라 忽然霈澤遍農野하니 我亦擔鍤斸蒼玉이라 遷辰不待醉兀兀하니 去故何曾戀碌碌가 眼看十十復五五가 儼立相持如伯叔이라 初來魯卿慰此心터니 盡歸殷賢枵厥腹이라 可惜中有誤遭挫하야 斫頭將軍應爲蜀이라 杖屨巡簷訝蠶兒하고 瓶罌攜泉忙一僕이라 抽拔展葉漸猗猗하고 脫綳行鞭要續續이라 已知涼氣灑琴書하고 行見高標出簷屋이라 風敲雜佩韻琤琤하고 月碎寒金影熠熠이라 千尋强寫笑文同하고 萬夫錯比嗤杜牧이라 世人區區鶴又州하니 誰肯同歸節也獨고 荒哉酒放林下七이요 邈矣詩豪溪上六이라 儻有翩翩丹穴禽이 千載回翔此棲宿가 老我年來冷淡生하나 對客要食無肉가 從今要歎衛公賢하야 一篇淇隩滌心讀이라 何必柴桑歸去來할제 白衣悵望東籬菊고

浮石寺簷遠樓에 鄭湖陰의 贈僧韻이라

鬼役天成萬古樓하야 風雲一任洗新秋라 夜深獨對高僧榻하니 唯見長空月似鉤라

八月十五日夜에 吟하다

夢覺圓明櫃裏珠하니 安排魂涉已非初라 寒溪逆[illegible] 紙窓靜이요 斜月淸光은 竹閣虛라 四序孰居無事者오 羣蟲

爭訴不平如라 爲官不理身多病하니 回首平生愧有餘라

十月十日夜에 大雷雨하다

十月中宵風亂鳴하고 雷驚電激雨如傾이라 只今天意何多舛고 起坐茫然百感生이라

十一日曉에 地震하니 三首라

風雨雷霆天怒甚하니 如何地道亦靡寧고 勢崩山岳聲驅海하니 誰使神龍戰血腥고
風起荒城葉亂飛할제 頑雲如墨雨霏霏라 不知天意緣何怒오 陰雹交揮耍逞威라 是日에 雨雹하다
兇雲虐雪極陰凝하야 風勢如奔百萬兵이라 凍及日中烏可畏니 溝中未暇念民生이라 是夜에 大風大寒하다

池方寺瀑布、二首

灑灑仙風襲客衣하고 陰陰山木倦禽飛라 何人好事同來看하야 獨對蒼崖信筆揮오
坐石沈吟日欲斜할제 碧潭增色湛無波라 莫辭再訪淸秋後하라 要看楓林爛似紗하련다

退溪草屋에 喜黃錦溪의 來訪하다 庚戌(　)罷郡歸鄕後라

溪上逢君叩所疑할제 濁醪聊復爲君持라 天公이 卻恨梅花晩하야 故遣斯須雪滿枝라

移草屋於溪西하고 名曰:『寒棲庵』이라 하다

茅茨移構澗巖中하니 正値巖花發亂紅이라 古往今來時已晩하나 朝耕夜讀樂無窮이라

三月三日、雨中에 寓感하다 用丁未踏靑韻하다

不向江皐踏綠茸하고 小窓看雨對前峯이라 閑忙頓別差爲幸이요 愚智相懸定幾重고 古學未傳皆末士요 淳風猶在祇村農이라 呼兒且進杯中物하야 澆我平生壘積胸하련다

拜聾巖先生터니 先生이 令侍兒하야 歌東坡의 月夜飮杏花下詩하고 次其韻示之들새 滉이 亦奉和하야 呈上하다

病臥山中九十春터니 起拜巖仙春喚人이라 巖中老仙惜光景하야 獨立汀洲詠白蘋이라 倚巖紅杏尙未發일새 催令雪兒唱香雪하노라 待得花開要賞春하나 只恐花時已無月이라 咳唾珠璣散頃中에 吟罷不覺杯心空이라 江湖興浩無

涯하니 回首亂山花欲紅이다

李先生이 來臨寒棲하다

淸溪西畔結茅齋하니 俗客何曾款戶開가 頓荷山南老仙伯이 肩輿穿得萬花來라

退溪

身退安愚分이요 學退憂暮境이라 溪上始定居하야 臨流日有省호라

寒棲

結茅爲林廬하니 下有寒泉瀉라 棲遲足可娛니 不恨無知者호라

溪居雜興、二首

買地於僻外하야 移居碧澗傍이라 深耽惟水石이요 大賞只松篁이라 靜裏看時興하고 閒中閱往芳이라 柴門宜迥處니 爛煮
心[illegible]一[illegible][illegible]이라
開[illegible][illegible][illegible]岸하고 結屋對丹巖이라 澗草는 多無號하고 沙禽은 並不凡이라 山居思損益하고 溪座聽韶咸이라 爛煮
新蔬美하니 何須待晚飡가

寒棲雨後에 書事하다

淡[illegible]夜雨聲터니 朝起看山濕이라 宿雲은 半解駁하고 澗水는 流更急이라 巖林은 迎光景하야 衆綠이 如新沐이라
野人은 相喚出하고 幽鳥는 語款曲이라 柴荊澹無事하고 圖書盈四壁이라 古人은 不在玆하니 其言有餘馥이라
宿望三益友가 來從三徑讀하노라

和陶集移居韻하니 二首라 五月十八日이라

我生五十年에 今有半成宅이라 地僻人罕至하고 山深日易夕이라 亦知生事踈하나 猶勝勞形役이라 省力撤舊材하고
隨宜展飮席이라 無論固窮節하라 野性諧夙昔이라 苟爲道不同하야 千言難剖析이라
獨酌一杯酒하고 閒詠陶、韋詩라 逍遙林澗中하야 嘆然心樂之라 古書誠有味하고 多病畏沈忠라 疾惡는 憤遺臭요
慕善호대 嗟後時라 溪聲은 日夜流하고 山色은 古今玆라 何以慰吾心고 聖言不我欺리라

和陶集飮酒二十首라

其一

無酒苦無悰하고 有酒斯飮之라 得閒方得樂하니 爲樂當及時라 薰風이 鼓萬物하니 亨嘉今若玆라 物與我同樂하나니 貧病復何疑아 豈不知彼榮이리오마는 虛名難久持라

其二

我欲挾天風하야 遨遊崑崙山이라 區區未免俗하니 至今無足言이라 前有百千世하고 後有億萬年이라 醉中見天眞하니 那憂醒者傳가

其三

智者는 巧投機하고 愚者는 滯常情이라 滔滔汩末流는 總爲中利名이라 古來賢哲人에 吾獨後於生이라 此道卽茂蔦이니 奈何或猜驚고 孶孶抱苦心하야 淹留愧無成호라

其四

白雲이 在空谷하야 無心天上飛타가 偶然隨風起하니 何要有戀悲아 游空恆泛泛하고 含雨亦依依라 苟不霈嘉澤하면 曷若澁其歸오 我思古賢達이 末路何多衰오 旣雨不能罷하니 亦與天道違라

其五

我本山野質로 愛靜不愛喧이라 愛喧은 固不可어니와 愛靜도 亦一偏이라 君看大道人하소 朝市等雲山이라 義安卽蹈之하야 可往亦可還이라 但恐易磷緇하니 寧敎靜修言이라

其六

有人生卓然하나 吾獨異於是라 少愚晩益甚하야 無成反有毁라 自耽衆所棄하니 屛迹亦宜爾라 區區口體間에 豈必魚與綺아

其七

憶昨始來玆에 四山花繁英터니 俄然晴衆綠하야 悄悄幽居情이라 寧聞有石人이 百歲苦易傾가 邈彼古聖賢은 身

死道長鳴이라 不及望門鴻하니 咄咄如吾生이라

其八

園林에 朝雨過하니 菡萏發新姿라 晩涼生衆虛하고 餘露棲高枝라 沈寥茅屋靜이오 詩硏洞幽奇라 酒無獨飮理니
偶興聊自爲라 陶然形迹忘하니 況復嬰塵羈아

其九

曦日이 出東北하니 數間茅齋開라 川原曠延矚하니 爽朗幽人懷라 萬物이 各自得하니 玄化妙無乖라 飛飛雙燕
子가 長夏自來棲라 有口不啄粟하고 卒瘏銜其泥라 巢成養雛去하니 物性天所諧라 無機는 似獨智하고 用巧하면
還蹇迷라 詩齋晝吟哦하니 主人夢初回라

其十

所思在何許오 天涯與地隅라 迢迢隔塵囂하고 浩浩緜川塗라 人生이 如朝露하야 羲馭不停驅라 手中綠綺琴이
絃絶悲有餘라 獨有杯中物이 時時慰索居하놋다

其十一

東方에 有一士하니 夙志慕斯道하야 舂糧欲往從하나 守隅今向老라 孰能諭迷塗오 人皆惡衰槁라 歷歷顧四方하나
不見同所好라 空知五車書가 終勝萬金寶라 至哉天下樂이 從來不在表라

其十二

問君今何爲오 麥秋正丁時라 山泉淸可釀하니 自勸寧有辭아 每攬昔人懷하니 感慨秖如玆라 安得金蘭友하야 趣
舍不復疑오 片言釋千誣하고 一誠消百欺라 此時忘憂物을 吾亦可已之아

其十三

我思千載人하니 晦菴建陽境이라 藏修一廬晦하야 著書萬古醒이라 往者는 待折衷하고 來者는 得挈領이라 懿哉
盛授受하야 源遠雜魯穎이라 口耳障狂瀾하니 心經嘉訓炳이라

其十四

舜、文이 久徂世하야 朝陽鳳不至라 祥麟이 又已遠하야 叔季如昏醉라 仰止洛與閩호니 羣賢起鱗次라 吾生晩且僻하야 獨昧修良貴라 朝聞夕死可는 此言誠有味라

其十五

道邇어늘 求諸遠하야 滔滔曠安宅이라 哲人이 有緖言하니 因可追心迹이라 苟未及唯一하면 何異誇聞百가 常恠楚狂輩가 妄自分黑白이라 遇聖不遜志하니 潔身해도 還可惜이라

其十六

吾東이 號鄒、魯하야 儒者誦六經이라 豈無知好之리오마는 何人是有成고 矯矯鄭烏川이 守死終不变하고 佔畢文起衰하야 求道盈其庭이라 有能青出藍하야 金、鄭相繼鳴이라 莫逮門下役하야 撫躬傷幽情호라

其十七

蕭蕭草蓋屋이 上雨而旁風이라 就燥屢移牀하고 收書故篋中이라 但撫無絃琴하니 寧知窮與通가 誇言笑宋玉하야 欲掛扶桑弓호라

其十八

酒中有妙理하나 未必人人得이라 取樂酣叫中은 無乃汝曹惑가 當其乍醺醺하야 浩氣兩間塞이라 釋惱而破吝하니 大勝榮槐國이라 畢竟是有待니 臨風還愧默호라

其十九

小少聞聖訓호니 學優乃登仕어늘 偶爲名所累하야 輾轉徒失已라 龍鍾猶强顔하니 竊獨爲深恥라 高蹈는 非吾事뇌 居然在鄕里라 所願善人多는 是乃天地紀라 四時調玉燭하야 萬物各止止라 畢志林壑中하니 吾君如怙恃라

其二十

近代蘇雲卿과 漢時鄭子眞이 遯迹意何如오 聊欲還其淳이라 千歲如流電하고 萬事变故新이라 伯夷는 本詩言하고 黃公이 竟避秦이라 古來英傑士가 終不墜風塵이라 聖賢救世心이 豈必夙夜勤가 卓哉柴桑翁이 百世朝暮

親이라 湯湯洪流中에 惟子不迷津이라 同好迷修靜이 晚負廬山巾이라 安得酒如海라야 喚起九原人고

六月七日에 作하다 聞許南仲이 漂蕩하다

遠壑依依雲冪冪하고 輕風拂拂雨紛紛이라 窓前六石合幽憤하니 增我平生苦憶君이라

偶讀宋潛溪의 靜室詩타가 次韻하야 示兒子寯과 閔生應祺하니 二首라

林扉面山開하니 插籬村蹊隔이라 室中靜圖書하고 門前閒杖屐이라 雨餘暑氣淸하고 溪邊人事寂이라 時時挾冊來하니 汝輩留何迹이라

幽庭엔 草積翠하고 曲渚엔 沙鋪明이라 風驅酷暑去하고 鳥呼殘夢驚이라 靜居何所修오 年光倏遞更이라 少壯아 當勉業하라 庶以慰老情이라

● 連載

退溪逸話選 (三)

鄭飛石

第七話 栗谷에게 준 箴言

퇴계는 명종(明宗) 12년(一五五七)년에 예안(禮安)에 도산서당(陶山書堂)을 열고 유 성룡(柳成龍) 김 성일(金誠一) 기 명언(奇明彦) 같은 국가의 동량지재(棟樑之材)를 三백여명이나 제자로 길러냈는데, 율곡 이 이(栗谷 李珥)도 그 중의 한 사람이었다。

율곡이 퇴계의 학문과 덕망이 높음을 우러러 보고 멀리 강릉서 도산서당(陶山書堂)을 찾아내려온 것은 그의 나이가 23세요, 퇴계의 나이가 58세 때의 일이었다。

율곡은 퇴계에게 초면인사를 올리고 나서 그의 학덕(學德)을 찬탄하는 다음과 같은 시 한수를 읊어바쳤다。

溪分洙泗派 시냇들은 수사에서 한갈래 나뉘어
峯秀武夷山。 드높는 봉우리는 무이처럼 빼어났소。
活計經千卷 천권 경서 속에 보람있게 살아가니
行藏屋一間。 고요한 뒷방이 한가하기만 하도다。
襟懷開霽月 회포를 푸니 맑은 하늘에 달이 떠오르는 듯
談笑止狂瀾。 웃으며 나누는 얘기에 거친 물결 잠자오。

小子求聞道　　소자가 비는 것은 도를 듣고자 함이니
非偸半日閑。　한나절 헛되이 보냈다 생각지 마옵소서.

이상과 같은 율곡의 헌시(獻詩)에 대해, 퇴계는 다음과 같은 시를 읊어 화답하였다.

病我牢關不見春　　내 병들어 문닫고 봄빛을 못보더니
公來披豁醒心神。　그대 만나 얘기를 나누니 심신이 상쾌하다.
始知名下無虛士　　선비의 높은 이름 헛되지 않음을 알았으니
堪愧年前闕敬身。　지난 날 사귀지 못했음이 적이 부그럽소.
嘉穀莫容稊熟美　　깨끗한 곡식에 가라지 자라지 말게 하오
纖塵猶許鏡磨新。　새로 닦는 거울에는 티끌도 해가 되오.
過情詩語須刪去　　부질 없는 이야기는 모두 제쳐 놓고
努力工夫各日親。　힘써 공부하여 서로 더욱 친해 보세.

자세히 읽어 보면, 주고 받은 시에 사제지간의 무한한 존경과 애정이 넘쳐 있음을 알 수 있다.

그 후 율곡은 집지(執贄)의 예를 갖추어 사제의 의를 맺은 뒤에, 도산서당에서 학문을 닦다가 예안을 떠나 서울로 올라왔다.

율곡은 떠남에 즈음하여 퇴계에게 이런 부탁을 올렸다.

「부득이한 사정으로 이곳을 떠나기는 하오나, 소자의 마음은 항상 선생님 그늘에 있사옵니다. 선생님께서는 소자가 한평생 좌우명(座右銘)으로 삼을 잠언(箴言)을 한 말씀만 내려 주시옵소서.」

퇴계는 제자들에게 조차 항상 겸허한 어른이지라, 그는 율곡에게 이렇게 대답하였다.

「그대가 워낙 총명한 사람이니, 내가 그대에게 무슨 잠언을 들려줄 수 있으리오.」

「무슨 말씀이시옵니까. 간절히 부탁하오니 잠언을 꼭 내려 주시옵소서.」

「그대가 그토록 소망이라면 내가 꼭 부탁하고 싶은 말을 한 마디만 하겠네。」
퇴계는 그렇게 말하고、다음과 같은 유명한 잠언을 율곡에게 주었다。

持心貴在不欺　　마음 가짐에 있어서는 속이지 않는 것을 귀하게 여기고
立朝當戒喜事。　　벼슬자리에 올라서는 일을 좋아하기를 경계 하라。

얼른 보기에는 대단치 않은 잠언 같으나、율곡을 위해서는 가장 적절한 잠언이었다고 하겠다。왜냐하면、퇴계는 유학(儒學)의 본도(本道)를 「입언수후(立言垂後)」에 두고 있었는데、율곡은 유학의 본령을 「출세행도(出世行道)」에 두고 있었기 때문이었다。다시 말하면、퇴계는 所信대로 政治를 펴지 못할 바에는 학문을 정성스럽게 닦아서 세인들에게 정도(正道)를 널리 알려주려고 했던 반면에 율곡은 벼슬자리에 각별한 관심을 기우려 왔었기 때문이었다。그 점이 퇴계와 율곡이 근본으로 다른 점이기도 했는데、퇴계는 젊은 율곡에게 그와 같은 농후함을 이미 꿰뚫어 보고 「벼슬자리에 오르더라도 부질없이 일을 일으키려고 하지 말라」는 기상이 훈계를 해 두었던 것이다。

그래서 퇴계가 사람을 꿰뚫어 보는 선견지명이 얼마나 투철했던가를 가히 짐작할 수 있다。

그 잠언에 대해서는 「退溪言行錄」 속에서 제자 구봉령(具鳳齡)은 말하기를、

「선생이 사람을 가르치시는 뜻이 그처럼 깊고 간절하신데、그와 같은 잠언은 어찌 율곡만이 받들어 행할 것인가。나도 또한 마땅히 그 잠언대로 살아가도록 힘써야 하겠기에 그 잠언을 나 자신도 바람벽에 써붙이고 그대로 실천하기를 노력 하겠노라。」

하였다。

퇴계가 율곡에게 남겨준 그 잠언은 어찌 그 시대 그 사람들에게만 국한된 일일 수 있으랴。그 잠언이야말로 천고에 빛나는 영원불변의 대진리라 할 수 있을 것이다。

그러기에 율곡은 먼 훗날 퇴계가 세상을 떠난 뒤에、석담일기(石潭日記)에서 퇴계에 대해 다음과 같이 썼다。

「十二月 신축(辛丑)에 숭정대부 판중추부사 이 황(崇政大夫 判中樞府事 李滉)이 돌아가셨다。그는 성도(性度)가 온순

(溫醇)하여 순수하기 옥(玉)과 같은 어른이었다.」

퇴계가 세상을 떠나자, 윤옥은 제자의 도리를 다하기 위해 일년동안은 부인의 방에도 들어가지 않았다고 한다.

第八話 寡婦된 子婦의 再婚을 許容

퇴계에게는 본실(本室) 아들이 형제가 있었는데, 둘째아들 채(寀)는 장가간지 3년만인 21살에 세상을 떠났다. 퇴계가 단양군수로 있던 48세 때 2월달의 일이었다.

퇴계는 그 해 10월에 풍기군수(豊基郡守)로 전임 되었다가 이듬 해 겨울에 사표를 내고 고향으로 돌아와 학문 연구에 전념하기로 하였다.

그런데 집에는 홀로 된 며느리가 있어서 하루도 마음 편할 때가 없었다. 며느리는 후원 별당에 혼자 살고 있었으므로 퇴계는 밤이 깊어지면 며느리가 있는 별당을 한 바퀴 돌아보며 무언의 보호를 해주고 있었던 것이다.

어느 봄날 밤이었다. 이 날 밤도 자정 가까이 되어서 퇴계가 며느리의 방을 보살펴 주려고 후원으로 돌아와 보니, 며느리의 방에는 불이 환하게 켜 있을 뿐만 아니라 방안에서는 도란 도란 정답게 속삭이는 말소리조차 들려 나오고 있는 것이 아닌가.

「이 깊은 밤 중에 며느리 혼자 있는 방에서 웬 말소리가 들려 나올까?」

퇴계의 머리 속에는 일순간 해괴한 생각이 떠 올랐다. 양가출신인 며느리가 비록 청상과부이기로, 시부모와 같이 사는 집에서 외간남자와 말을 나눈다는 것은 생각할 수 없었지만, 그러나 한밤 중에 혼자 사는 방에서 속삭이는 소리가 들려나오니 괴상한 생각이 드는 것도 무리는 아니었다. 그러니까 퇴계로서는 싫든 좋든간에 진상을 규명해 보는 수밖에 없었다.

마침 그 방에는 창호에 조그만 틈이 있었으므로 그 틈으로 방안의 정경을 엿보니, 과부며느리는 방 한복판에 남자 허수아비를 하나 만들어 놓고 방안에 마주 앉아 마치 살아있는 남편을 대하듯이 이 음식 저 음식을 권해 가며,

「이 음식도 좀 자셔 보서요. 이것도 당신을 위해 제가 손수 만든 음식이니까 한번 잡숴 보시구요.」

하고 혼자말로 속삭여대고 있는 것이 아닌가.

「저런! 죽은 남편이 얼마나 그리우면 한밤 중에 저 애가 저런 망령된 짓을 하고 있을까?」

퇴계는 너무도 처절한 그 광경을 보고, 가슴이 찢어지는 듯 괴로워 그 자리에 그냥 머물러 있을 수가 없었다. 그리하여 사랑방으로 돌아가 잠자리에 들었으나 잠이 오지 않았다.

그 당시로 말하면 「열녀는 불경이부(烈女不更二夫)」의 봉건 윤리관이 절대적으로 생활을 지배하고 있던 시대인지라, 여자가 한 번 결혼하면 설사 남편이 세상을 떠나도 개가(改嫁)를 한다는 것은 생각조차 할 수 없는 일이었다. 그러기에 퇴계자신도 며느리가 응당 수절을 하리라고 믿고 있었다.

그러나 한밤 중에 허수아비와 더부러 정을 나누고 싶어하는 젊은 며느리의 처절한 광경을 보고나자, 퇴계는 기성윤리관에 대해 근본적으로 회의를 아니 느낄 수가 없었다.

「이제 겨우 스무살 고개를 넘은 과부가 죽은 사람을 위해 구만리같은 일생을 깨끗이 희생시켜 버려야 한다는 것이 과연 옳은 일일까?」

거기에는 무엇인가 커다랗게 잘못된 점이 있어 보였다. 인간생활에 규율을 세우기 위해 윤리관이라는 것이 반드시 필요한 것이기는 하다. 퇴계는 그것까지 부인해 버릴 생각은 추호도 없었다. 그러나 윤리관이라는 것은 인간생활을 질서있고 행복스럽게 살아나가기 위해 필요한 방편일 뿐이지 그 자체가 목적은 아니다. 만약 그 윤리관 때문에 사람이 희생을 당한다면 그것은 본(本)과 말(末)이 전도된 소행이 아니겠는가.

「그렇다! 여자가 두 남편을 섬기면 안된다는 것은 어디까지나 상대적(相對的)인 것이지, 절대적(絶對的)인 것일 수는 없다. 젊어서 남편을 잃어버린 여자가 인생을 재출발하기 위해 재혼을 하기로, 누가 그것을 나무랄 수 있으랴!」

마침내 퇴계는 그런 혁명적인 결론을 내렸다. 젊은 과부가 죽은 남편을 위해 절개를 지키겠다면 그것은 그것대로 좋은 일이다. 그것은 생리적인 욕망을 초월한 정신적인 문제이기도 하다. 그러나 그처럼 고매한 정신적인 결의도 없이 단순히 기성윤리관에만 얽매어 마음에도 없는 수절을 강요한다는 것은 죄악이외의 아무 것도 아니지 않겠는가?

「그렇다! 절개를 지키는 것이 아무리 거룩한 일이기로 시집을 가고 싶어하는 과부에게는 시집을 가도록 길을 열어 주는 것이 인생의 도리일 것이다. 윤리라는 것은 잘 살아가기 위해 필요한 것이지, 사람을 희생시키기 위해 있는 것은 아니다.」

그렇게 결심한 퇴계는 며칠 후에 사돈(査頓)을 만나, 과부며느리를 친정에 데려가도록 종용했었다. 재혼을 시키라고 직접 말할 수는 없었지만, 그런 뜻이 포함되어 있었음은 말할 것도 없었다.

그로부터 얼마 후에 과부며느리는 친정으로 돌아가 버렸다. 그리고 그 후에는 며느리의 소식을 알아보지도 않았고, 알려고도 하지 않았다.

그로부터 여러 해가 지난 뒤였다.

퇴계는 서울에 올라가다가 날이 저물어, 산속에 있는 어느 기와집에서 하룻밤 신세를 지게 되었는데, 그 집 음식이 이상하게도 한결같이 퇴계가 좋아하는 반찬이었다. 그가 좋아하는 산나물 가지나물 도라지나물이 모두 나온 데다가, 양념도 입에 꼭 맞아서, 집에서 먹던 음식과 추호도 다를 것이 없었다.

「참, 신기하기도 하다. 남의 집 음식이 이렇게도 입에 맞을 수가 있을까?」

다음날 아침 길을 떠나려고 하자, 주인집 아낙네가 하인을 시켜서 버선 한 켤레를 선물로 내다 주기에 신어 보니, 그 버선이 신기할 정도로 발에 꼭 맞지 않는가.

그 순간 퇴계의 머리 속에서,

「아! 나의 둘째 며느리가 이 집으로 개가를 온 모양이구나.」

하는 생각이 번개같이 떠올랐다.

모든 점으로 미루어보아 그것은 의심할 여지가 없었다.

그러나 피차간의 체면을 생각해 그것을 확인해 볼 필요는 없었다. 다만 옛날에는 자기 며느리였던 여자가 개가하여 남부럽지 않게 잘 살고 있음을 속으로 기뻐할 뿐이었다.

그리하여 그 집을 떠나 얼마를 걸어 나오다가 뒤를 돌아다보니, 그 집 주부가 담모퉁이에 몸을 숨기고 서서 배웅을 하고 있었는데, 먼빛으로 보아도 그 여인은 옛날의 자기 며느리였음이 틀림이 없었다.

答李仲久書 (七)

李 東 歡 譯註

〈15〉 乙丑

去年에 손자아이와 집아이가 차례로 서울에서 돌아와, 十月 二十一日과 동짓달 冬至後 三日의 두 편지를 받았읍니다. 이 滉의 疾病에 관해 물으시고 情懷를 펴심이 懇曲하시어 지극한 厚意를 입었읍니다. 이 겨울 동안 내내 積病에 시달려 그러저러 지내느라 답서 한 장 보내지 못해 부끄럽기 그지 없고 다만 마음으로 그리워만 해 왔읍니다.

때는 꽃피는 철에 가까왔읍니다. 體履 편안하온지요? 愷悌한 그대 神明의 도움으로 頤養이 순조로와 날로 淸福이 더욱 勝해지리라 생각합니다.

이 拙者는 稟氣가 虛劣하여 老境이 病窟인 데다가 養生의 방도에까지 어두어 철을 좇아 疾病이 문득 發作하곤 합니다. 지난 가을 무렵의 疾患이 이미 심상치가 않더니 이 겨울엔 雪寒에 부대껴 痰氣가 가슴을 메워 이것이 病根이 되어 안으로 臟腑에서부터 밖으로 肢體에 이르기까지 苦痛이 한 두 가지가 아닌데 冷熱이 서로 헤살부려 藥을 쓰기도 매우 어렵습니다. 봄추위가 이 같아 아직도 움추림을 펴지 못하고 있으니 주눅든 이 心懷를 가히 짐작할 것입니다. 두 차례의 편지에서 마땅히 保養을 할 것을 일러 주시고 아울러 程伊川·邵康

節兩先生에서 黃帝에 미치기까지의 衛生의 道를 擧論하여 警戒를 삼도록 하시니 매우 珍重히 받아들였읍니다. 감히 惕然히 自省하여 終身토록 佩服하지 않겠읍니까!

다만 일컬으신 바 『아름다운 山과 좋은 물, 自鷗가 있는 모랫벌과 송아지가 노니는 둔덕을 마음 내키는대로 나다녀 여기에 거닐기도 하고 앉아 조울기도 하며……』라는 等의 말씀은 완연히 이 곳의 너울거리는 景趣를 그려내었읍니다. 이는 진실로 聾巖先生1) 께서 滉에게 附與해 주신 바로서 林泉의 樂이 여기에 있읍니다. 비록 微意는 본래 滉으로 하여금 游玩을 삼가 하도록 하시려는 것임을 알겠으나 그 말씀을 吟味해 보노라니 아주 游玩의 意趣가 浩然히 發해지기에 足합니다. 呵呵!

聽松2) 의 墓誌銘은 이미 適任者에게 請託되었으리라고 생각됩니다. 잘못 碣文을 求하려다 얻지 못한 경우가 유독 이 一家뿐만이 아닙니다. 모두 이 滉이 無狀하여 足히 남들의 要求에 副應하지 못하기 때문입니다. 부끄러움 말할 수 없읍니다.

《大學》의 綱目(三綱領 八條目)을 보고 있다고 받자왔는데 그 所得이 의당 더욱 深邃·超絶하시리니 그 중 한 두 가지를 敎示해 주시어 이 蒙蔽를 좀 啓發해 주실 수 있겠읍니까? 거듭 바랍니다.

《啓蒙》·疑說(《啓蒙傳疑》를 가리킴)과 《宋元理學錄》(《宋季元明理學通錄》을 가리킴)을 보여 달라시는데, 비록들 다 만들어 있기는 합니다만 단지 모두 겨우 草稿만으로서 自信의 遺忘에나 對備코자 한 것일 따름, 무슨 著書를 만들어 남들에게까지 보이려고 한 것은 아니었읍니다. 그런데 그 사이 찾아와 《啓蒙》에 관한 질문을 하는 사람이 있기에 그 요긴한 내용이 얽혀 있어 생각이 잘 일어나지 않는 대목에 대해서는 이 草稿를 내보여 깨우치게 함을 免치 못했더니 그 사람이 이로 因해 슬그머니 傳해 간 것입니다. 아마 訛誤와 謬見을 그대로 이어받아 가 頭緖가 없을 것 같은데 남들에게 내돌리며 웃음거리가 될 것을 면할 수 있을런지요? 이 때문에 後悔가 되어 비록 公에게 訂正을 求하고 싶은 생각이 매우 간절해도 감히 곧장 呈納하지 못했던 것입니다. 諒恕해 주시기를——。

《朱子實記》를 刊行하고 싶다고요? 滉이 실은 그럴 생각이 있던 터에 그렇게 일러주시니 아주 잘 되었읍니

다。 다만 들으니 慶州府尹[3]이 多病하여 辭職하고 떠나고자 한다니 아마 이 일을 수행할 겨를이 없을 것 같습니다。 오직 順天 李剛而[4]가 付囑할 만한데 歲前에 들으니 어떤 事件으로 推考를 받아 罷免되어 行公치 못하게 되었는지도 모른다는군요。 어떻게 結末이 졌는지를 지금까지 알지 못하고 있는데 천천히 물어보고 圖謀해야겠읍니다。 그 책《朱子實記》이 이 곳에 와 있은지가 퍽 오래 되었는데도 지금도 아직 돌려드리지 못하고 있는 것은 이 때문입니다。

《武夷圖》는 마음먹고 摹本을 만들어 裝軸을 精絶히 하여 珍重히 부쳐 주시니、洞府의 烟霞와 大隱의 遺跡이 손 안에서 들여다 보여 매양 한 번 펼쳐 玩賞하노라면 귓가엔 마치 櫂歌 소리가 들리는 듯합니다。[5] 公의 至意에 대한 이 感謝의 마음은 말씀하지 않더라도 의당 마음 속으로 아실 것입니다。

《臺寓錄》[6]을 또 부쳐 보여주시는 고마움을 입었는데、先生(朱子)께서의 이 一方에의 設施가 風聲도 赫赫히 사람들의 耳目에 그토록 남아 있었음을 볼 수 있었읍니다。 그 一方人들도 또한 능히 서로 더부러 큰 일 작은 일들을 記得해 두었다가 裒輯・著述하여 後世에 傳했으니 可尙 可尙입니다。 그 가운데 門人事實은 《朱子實記》에도 收載되어 있지 않는 것들이 있어、 이들을 取해 補入한다면 또한 一幸이겠읍니다。 그 책 二冊을 이제 禹上舍便으로 돌려 드리오니 受領하십시요。

이 和暢한 계절을 따라 더욱 健康하시고 날로 더 편안하십시요。 不具。

〔註〕

① 李賢輔를 가리킴。

② 牛溪 成渾의 父인 成守琛。

③ 《退溪文集攷證》에는 李公幹이라 했다。

④ 당시 順川府使로 있었던 李楨을 가리킴。 退溪의 門人、號는 龜巖。

⑤ 本《退溪學報》 第九輯 所收 「答李仲久書(三)」—第十一輯의 註 ①과 第十二輯 本文 및 그 註 ⑦ 參照。

⑥ 朱子의 提擧浙東時 事蹟을 記述한 책인 듯。

〈16〉

봄에 한 번 편지를 드리고 난 뒤 여름 동안 사굿 隔阻했더니 禹上舍가 와서야 비로소 消息을 받았읍니다。

펼쳐 읽으니 凄落한 기운에 후덥지근함과 번거로움이 아주 씻겨져 나갔읍니다。나라에 大喪1)이 있으니 강토에 덮인 슬픔을 臣子 어이 이기겠읍니까? 其他 未安한 일은 쉬이 들먹이지 못하겠읍니다。

滉이 疏章2)을 올리던 날에 마침 大故(文定王后喪)를 만난 터라 上達이 無望하더니 다행히 政院에서 書章을 들이는 것을 허락하여 이 大願3)을 이루었읍니다。감사하고 즐거운 마음 비길 데 없읍니다。이제부터는 山民野老로서의 名實이 서로 맞아 하늘을 이고 땅을 밟음에 비로소 마음에 부끄러워 할 바가 없으니 비록 오랜 疾病이 날로 더욱 깊어가 죽어도 悔恨될 것이 없게 되었읍니다。

말씀하신 事案4)은 高見에 이미 自得하셨을 터이고、또 都中의 名流博識들에게 의당 定論이 있을 터이온데 어찌하여 다시 이 촌사람에게 물읍니까? 다만、『일의 施行은 일이 義理에 合當한가의 與否에 비추어 볼 것이요、時議를 헤아릴 겨를이 없다』고 하셨는데、이 말씀이 매우 妥當합니다。지금 일의 施行이 義理에 合當하도록 하려면 생각되는 대로 곧바로 행할 것이 아니라 모름지기 古禮를 考據하여 처리해야 할 것입니다。

《儀禮》喪服篇 齊衰三月條를 상고해 보면 經文『舊君과 君의 母妻를 위하여』의 註에『이전에 깊은 은혜를 입어서 지금은 비록 田野에 退歸해 있으나 舊德을 잊지 못하는 때문이니 이것은 致仕한 사람의 경우다』라고 하고、그 傳文에『舊君인 것은 벼슬을 하다가 그만둔 사람이기에이다。어째서 齊衰三月服을 입느냐? 이는 백성과 같기 때문이다。君의 母妻는 곧 小君이다。』라 했읍니다。그리고 그 註에『〈致仕者가〉小君을 위해 服을 입는 것은 은혜가 백성보다 깊기 때문이다。』라고 했읍니다。〔이것은 庶人은 小君을 위해 服을 입지 않는데 이제 致仕한 臣下는 三月服을 입는 것은 그 은혜가 庶民보다 깊기 때문이란 말입니다。〕따라서 이 禮法으로 말한다면 公이 말씀한 어떤 사람의 所爲는 禮가 아닙니다。禮에서 말한 것은 致仕한 사람의 경우입니다。비록 벼슬에서 물러나 있기는 하나 恩數가 남아 있으므로 君을 위해서 服을 입을 뿐만 아니라 또한 小君을 위해서도 服을 입는 것입니다。그 어떤 사람의 경우는 致仕한 뒤 職銜을 가지고 있는 경우에 比할 바는 아니니、이 경우는 마땅히 庶人의 義理로 處해야 할 것입니다。殿下에서 成服을 하기까지 한다면 이는 非禮의 禮일 듯합니다。

그리고 이번 경우에 있어서의 公의 處할 바에 대해서는 필시 이미 商定하시었을 터이므로 감히 이래라 저래라

하지는 않습니다만 오직 옛 것을 考據하며 이제 것을 參酌하시고 겸하여 좋은 생각을 採擇하여 裁處하시는 것이 어떻겠읍니까?

마침 피곤하여 하나 하나 다 적지 못합니다.

〔註〕

① 文定王后의 喪을 가리킴.

② 당시 退溪의 職銜이었던 同知中樞府事의 解職을 요청한 疏章.

③ 위 요청이 받아들여져 同知中樞府事의 職에서 풀려난 사실을 가리킴.

④ 以下 內容에 드러나 있듯이 文定王后喪에 대한 服喪의 한 문제를 가리킴.

〈17〉

여름과 가을 어름에 편지를 드린 뒤 잇달아 글월 드리지도 못하고 또한 公으로부터의 답장도 얻지 못해 매일 그리던 차에 이제 홀연히 심부름군이 당도하여 手緘을 먼저 주었읍니다. 겸하여 公은 田制布算圖解까지 보여 주시었읍니다. 펴 읽으니 마음을 慰豁케 함이 마치 안개를 헤치고 해를 보는 것 같을 뿐만이 아닙니다. 이에 가을과 겨울 이래로 公의 安閒靜福이 계절을 따라 더욱 盛하심을 알았읍니다.

滉은 癃拙이 依然한데 굴레[1] 에서 벗어나온 뒤로부터 거의 人間樂事를 온전히 해가게 되는가 했으나 這間에 無故히 사람들의 指目을 받아 懍懍히 늘 스스로 安定치를 못했읍니다. 이 때문에 鄭子中[2] 과 손자아이가 서울에 갔을 적에도 모두 한 字의 問安편지도 드리지 못했읍니다. 恕察하시고 괴이하게 여기기까지는 않으시리라 생각하고 있읍니다.

보내주신 布算圖釋은 井井詳密하여 지난날의 疑問과 暗昧가 太半 解破되어 아주 고마왔읍니다. 그러나 아직도 이 鈍根이 채 到達치 못한 곳이 꽤 많이 있읍니다. 그 중 특히 잘 모르는 것 三、五條를 우선 골라 別紙에 적어 보내오니 다시 자상히 깨우쳐 嘉惠를 끝까지 베풀어 주시기 바랍니다. 이전에 본 《律呂新書》에서 그 算法의 조금 엿본 곳들을 대충 摹寫해서 遺忘에 對備코자 했는데, 아마도 여기에 너무 疎謬한 곳이 있을 것이기에

아울러 呈稟하오니 또한 勘訂을 加하시어 啓蒙을 주십시요. 더욱 말씀드리기 어려운 것은, 僭濫하게도 스스로를 헤아리지 않고 일찌기 朋友들과의 講究와 聞見하거나 思索한 데에서 무릇 所得이 있으면 손길 닿는대로 劄錄을 해 두었으니 역시 備忘을 위한 것이었읍니다. 그런데 어쩌다 와서 묻는 이가 있으면 또한 그 劄錄해 둔 것을 考閱해서 밝혀 주기를 免치 못했으니 이로 因해 남의 눈에 傳入되어 감은 깨닫지 못했읍니다. 이런 짓들은 모두 남들의 큰 譏議를 犯하는 것으로, 부끄러움과 두려움을 이기지 못하겠읍니다. 다만 禹景善3) 이 억지를 써 處理하여 또한 이 사람의 備忘錄을 轉作해 감을 因緣해서 早晩間에 의당 公의 明鑑을 거치게 되리니 간절히 바라는 바는 절대 다른 사람들에게 보이지 마시고, 그저 모름지기 痛烈히 指摘을 加해 그 誤妄處를 깨우쳐 주시면 또한 번 그보다 더 큰 다행, 다행이 없겠읍니다. 깜깜한 밤중에 촛불을 잡으나 촛불이 옮아가면 보이는 것이 없고, 새는 그릇에 물을 담으나 물은 가버리고 흔적 없는 법, 아직도 學究를 그칠 줄을 모르니 이 어리석음 또한 甚하기도 합니다. 그러나 몸에 익은 習慣은 잊어지지 않고, 고기맛 같은 즐거움 (叅味)이 오히려 있읍니다.

해 저물어가는 (歲晏) 窮山에 더불어 懷抱를 이야기할 이가 없읍니다. 梅花를 찾겠다는 약속(尋梅之約)4) 은 鄭仙을 바라나 오지 않음 같은데 이 사람을 賢者라 칭송함은 어찌 그 사람이 아닌데 부질없이 회롱하시오? 편지에 생각 다 적지 못합니다. 珍重을 빕니다. (別紙는 除外함)

〔註〕
① 官職을 가리킴.
② 鄭惟一. 退溪의 門人, 號는 文峯.
③ 禹性傳. 退溪의 門人, 號는 秋淵.
④ 退溪의 陶山處所로 一次 訪問하겠다는 約束을 의미하는 듯

<18> 丙寅

을해에 여러 차례 편지를 받고서도 매양 답서를 드리지 못한 것을 부끄러워 해 왔읍니다. 이제 다시 鄭子精1)이 전해 준 五月 그믐 전의 편지를 받았읍니다. 情款을 부쳐 보냄이 더욱 간곡 은근하여 거듭 펴 보며 느

쨔운 마음 이기지 못했읍니다。

聖斷이 一新되고 朝廷이 淸明하여져서 얽어매인 사람들은 풀려 나오고 어진이들은 줄달아 나아와 四方이 欣欣해 합니다。이런 때를 당해 公이 叙用의 命에 應하신 것에 가장 먼저 祝賀를 보낼 사람은 滉입니다。그런데도 불구하고 마치 귀머거리인양 벙어리인양으로 오늘에까지 이르렀으니 가위 크게 人情에 어긋나는 일이라 하겠읍니다。그러나 滉의 心事를 公은 응당 아실 터이니 怪異하게 여기는 데까지에는 이르지 않으시리라 믿습니다。

滉은 智慮가 淺短하여 處身에 마땅함을 잃어와, 輾轉 馴致하여 오늘의 狼狽가 있게 되었읍니다。오직 늘 스스로 刻責할 따름, 다시 무슨 말을 하겠읍니까? 깊이 悶恨하는 바는, 滉이 疾病이 쌓이고 癃老하여 벼슬을 맡지 않음은 온 세상이 다 아는 터인데, 전혀 계책을 돌아보지 않고 도리어 萬端으로 속인 虛名으로 해서 모기에다 산을 짊어지는 책임을 加하니 위로는 君父를 그르치고 아래로는 名器를 더럽히는 일입니다。이 微物이 罪로 얽혀지는 것은 足히 이를 것이 없으나, 朝廷에서 賢能者에게 직책을 맡기기를 도모하고 훌륭한 다스림을 待望하는 意圖는 어찌하겠읍니까? 滉은 잘못되어 돌아온 뒤로 온갖 근심 온갖 병으로 지내며 매양 天書(君王의 書)를 받자오면 神魂이 달아나 心症이 더욱 劇甚해져 瀕死之境에서 구차히 살아나곤 해 왔읍니다。或은 朝廷貴人中 滉이 아낌을 받는 數三公21) 이 편지를 보내어 꾸짖고 각가지로 깨우치니, 비록 迷惑을 가리켜 보여주는 厚意를 감사하나 다시 臆塞을 하소하기 어려움을 깨닫습니다。名望이 돌아오는 곳에 誹謗이 모여드는 것은 目前의 작은 憂患이지마는 誹謗이 쌓여 罪를 이루고 憂患이 심해져 禍가 되면 後日 이 滉의 歸着할 곳이 어디인지를 알지 못하겠읍니다。 사람들에겐 흔히 하는 말이 있읍니다。즉, 모두 말하기를 『세상이 나를 알아주지 않는다』고 합니다。滉에게도 역시 이 恨歎이 있읍니다。그러나 사람들은 그 抱負를 알아주지 않음을 한탄합니다만 滉의 경우는 그 空疎함을 알아 주지 않음을 한탄합니다。그 空疎함을 알지 못하는 사람들이 밀어 올려 或 天上에까지 이르게 하면 그 사이에 그 空疎함을 아는 사람들은 바야흐로 코웃음치며 마음으로 非難할 것입니다。滉이 病軀를 들려 여지로 나아가는 것, 지금이 바로 그 때라고 할 수 있읍니까? 그러나 이 역시 우연

허 그 一端을 뽑아내어 말씀한 것일 따름, 其他 온갖 사연들이야 어찌 붓으로 다 할 수 있겠읍니까!

「尋梅」의 약속은 참으로 萬에 一이라도 바라고 있읍니다만 「衣繡」의 행차³) 「衣繡之行」도 또한 幸望하고 있읍니다. 알지 못하겠읍니다. 어느 때나 이 소원을 이룰 수 있을른지요? 시절을 의해 珍護을 倍加하시어 이면 정성에 보 답하시기 바랍니다. 不宣.

〔註〕

① 鄭琢. 退溪의 門人, 號는 藥圃.

② 權轍·閔箕·宋麒壽 等을 가리킴.

③ 「衣繡之行」에는 두 가지 의미가 있다. 「衣錦還鄕」과 같은 의미가 그 한 가지이고, 「御史로서의 州郡巡行」이 그 다른 한 가지이다. 여기서는 後者에 해당하는 듯.

〈19〉 丁卯

歲月은 내닫는 듯한데 音信이 오래 비었읍니다. 宦海波中에 지내시는 형편 어떠하신지요? 그리운 마음 둘데 없읍니다.

滉은 舊患인 痰嗽가 매년 두 서너 차례 發作, 혹은 가볍기도 하고 혹은 심하기도 하는데 올 봄엔 아주 크게 발작했읍니다. 무릇 醫書에서 말하는 바 痰을 낀 여러 病症은 毒을 떠지 않는 것이 없읍니다. 베개에 엎드려 지낸지 두어 달, 아직도 病은 오락 가락하여 衰弱하고 虛劣하기 極에 이르렀읍니다.

그런데 製述官¹) 에 追參하라는 召命이 마침 내려와 行止가 難處하기 前보다 倍나 더하여 두려웁고 속이 타 몸둘 바가 없읍니다. 바야흐로 病을 調治하고 있으니 使臣行次 前에 病症 如何를 보아가며 결정하렵니다. 그간에 만약 더위를 무릅쓴다거나 추위에 부닥거나 한다면 이 병이 다시 발작하여 온전히 회복될 리는 결코 없읍니다. 지난적 金玉果의 일은 警戒로 삼을 만합니다. 이 賤命이야 진실로 돌볼 것도 없지만 일이 엎드러지기 이 지경에까지 이른다면 王命을 욕되게 하는 데에야 어떻게 하겠읍니까? 이런 사정을 하소할 곳이 없어 에오라지 평소 親愛하는 公에게나 發說하는 것이니 다른 사람에게는 내보이지 말았으면 좋겠읍니다.

去年의 편지에서 말씀한 「아무런 報答도 없이 祿만 消費하는 부끄러움」은 心情上 必至의 것입니다. 그러나

時責을 받는 것을 免하고 優游하여 해를 마치는 것도 평소의 心志에 害를 미치지는 않을 것이나 무슨 不滿足스럽게 생각할 것이 있겠읍니까?

筭圖를 보여주기로 허락은 하시었으나 滉의 昏罔이 이 같으니 언어도 또한 無益할 것이지만 그러나 기다리고 있겠읍니다. 諒悉 바랍니다. 自力으로 이 편지를 썼읍니다. 不宣.

〔註〕

① 明宗 二十二年 二月 明使가 올 것에 對備해서 그 酬應에 臨하게 하기 위해 抄選한 製述官임.

② 後溪 金範을 가리킴. 明宗朝에서 玉果縣監으로 擢用되었으나 얼마 뒤에 죽었음.

⟨20⟩

子中이 와서 惠音을 받았읍니다. 安否를 묻고 慰諭를 해주시니 感佩 어이 이기겠읍니까?

但, 滉은 바야흐로 罪累中1)에 있으면서 날마다 위로부터의 嚴譴을 기다리고 있었는데 홀연히 召命을 받자와 놀랍고 미혹됨에 어찌 할 바를 몰랐읍니다. 몸은 차다랗게 되고 마음은 뜨거워지며 痰으로 인한 답답증으로 고통을 받아 殞斃할 지경을 犯하기로 했읍니다. 萬端으로 생각해 보았으나 百端으로 窘迫해 마침내 다시 辭職을 빌어 書狀을 올렸읍니다. 이러고 보니 또 이로 인해 遲滯하고 違命하는 罪를 加重해서 얻는가 하여 席藁하고 엎드려 呻吟하는 中에 있읍니다.

주신 편지의 다른 사연에 대해서는 모두 答을 드리지 못합니다. 그 가운데서 말씀한 바 青陵碑文2)의 일은 어찌 감히 받잡지 않으리오? 다만, 滉은 젊을 적부터 疾病이 무겁고, 또 스스로 보기로도 文才가 陋拙하다고 생각되어 일찌기 後世에 傳하는 文章에 대해서는 뜻을 가져본 적이 없읍니다. 이로써 平生토록 일찌기 한 편의 碑銘도 지어본 적이 없읍니다. 비록 至切至重한 집안으로부터 付囑을 받았어도 모두 應副하지를 못했읍니다. 하물며 靑陵에 紀述할 일들은 그 관계되는 바가 가볍지를 않는데 어찌 감히 前後를 돌아보지 않고 함부로 스스로 맡고 나서겠읍니까? 빌건대 모름지기 이런 뜻을 간곡히 傳해 사뢰어 아무쪼록 헛되게 俯囑되는 일을 免하

도록 해주시면 그런 다행이 없겠읍니다. 滉의 이런 점은 소도 또한 진작부터 알아 오셨으리라 믿습니다. 따라서 모름지기 진작부터 들어 알고 있는 점으로 사뢰어야 믿으시게 할 수 있읍니다. 다시 바라노니 부디 輕忽치 마십시오.

病困해서 여러 親友들의 편지에는 모두 답장을 하지 못하고, 이 한 가지 일을 위하여만 답장을 草했읍니다.

〈別紙〉

明彦[3]으로부터도 역시 편지가 있어 講論가 매우 자상했읍니다. 病困한 연유로 지금 아직 답장은 못하고 있읍니다.

그중 한 條에서 「繼體의 服」[4]에 관해 論述하여 鄙說의 誤謬를 깨뜨렸는데, 援用이 周悉하고 證據가 明白해서 사람으로 하여금 歎服해 마지 않게 하였읍니다. 예전의 이른바 『君子가 있지 않으면 그 어찌 나라를 운영할 수 있는가?』[5]라는 말이 어찌 진실이 아니겠읍니까! 滉은 그 때 단지 《儀禮經傳》의 「君爲臣服圖」와 「天子諸侯絶旁期圖」만을 보고 旁證·類推하여 만약 兄弟의 名分이 없어지지 않았다면 嫂叔의 名分의 喪服도 모두 의당 古禮에 의거해야 한다고 생각했기 때문에 문득 망녕되이 이러쿵 저러쿵 했던 것입니다. 돌아올 적에 어떤 사람에게서 《六獻通考》·《通典》等의 책들을 빌려 와서 病中에 대략 들여다 보고서 歷代에 「繼體의 服」에 관한 說이 있었음을 알고는 진실로 이미 놀라고 또 前說의 謬妄됨을 깨달았던 것입니다. 그러나 明彦의 그 辯博·該暢함과는 같지 못했읍니다. 滉이 老謬·昏罔해서 일이 겨우 손에 닿자마자, 말이 겨우 입에서 나가자마자 문득 做錯이 이와 같습니다. 正히 옛사람의 이른바 『迷罔의 疾이 있는 사람』[6]과 같습니다. 明彦의 편지를 받고부터 등에 찬 땀이 베어 사흘을 그치지 않았읍니다. 이에 『책을 그대로 다 믿으면 책이 없는 것만 같지 못하다』[7]는 것을 알게 되었읍니다. 《儀禮經傳》에도 오히려 未備한 바가 있으니 一方的으로만 믿고 일을 處斷해서는 안 되겠읍니다. 世間의 雜書들도 또한 不可不 보아 서로 參驗을 해서 버릴 것은 버리고 취할 것은 취해야겠읍니다.

〔註〕
① 明宗喪을 서울에서 당하고 因山前에 歸鄕해 버렸다 해서 時議가 紛紜했는데 이 사실을 가리키는 것。
② 未詳。
③ 高峯 奇大升을 가리킴。
④ 嗣位에 따른 服喪問題。
⑤《左傳》文公 十二年條에 나오는 말。
⑥《列子》周穆王篇에 「秦人逢氏有子、少而惠、及壯、而迷罔之疾」이라 했다。
⑦《孟子》盡心下篇에 나오는 말。

〈21〉 〔以下 二簡은 戊辰年 서울에 계실 때의 것임〕

《易書賢象》을 문득 보여 주시니 고마웁고 아주 다행합니다。《謾書》는 이전에 鄭靜而[1] 處에서 대략 들여다 보고、또한 한 두 文段을 記憶해 돌아오기도 했읍니다만 나중에 생각해 보니 茫然히 생각이 나질 않았읍니다。그러다 이제 다시 보게 되니 手寫가 精妙해서 사람으로 하여금 心地가 灑然케 해서 마치 술에서 깨어나기라도 하는 듯합니다。

〔註〕
① 鄭之雲。退溪의 門人、號는 秋巒。

〈22〉

《心學圖》를 보여 주시어서 미처 알지 못했던 것을 알게 되어 고마움 실로 많았읍니다。이 책의 得失은 쉬이 判斷이 되질 않습니다。다만 傳存되어 오는 玉堂本이 누구의 所作이라 하고 있는지를 모르겠읍니다。金而精[1]이 말하기를『일찌기 어떤 사람이 이 책을 가지고 있는 것을 보았는데、錢塘 李氏元綱、字가 伯紀란 사람의 所作입디다』고 하는데 과연 그러한지요?

〔註〕
① 金就礪。退溪의 門人、號는 潛齋。

〈23〉 편지

지난달 十六日 편지를 받고 편안히 잘 지내심을 알았읍니다. 광나루〔廣津〕에서 헤어지던 저녁엔 바람이 몹씨 불고 날씨가 차가와 令公이 이를 무릅쓰고 어떻게 돌아가셨는가 매우 근심이 되었더니 이제 비로소 확 풀렸읍니다.

滉은 驪江 以後로 風雨 속에 시달려 疾患의 많은 기미가 있었읍니다만 忠州에 당도하여서는 배를 버리고 육지에 올라 다른 근심은 면할 수 있었읍니다. 몸이 舊栖에 돌아와 우러러 國恩을 입으니 부끄러움과 두려움 말할 수가 없읍니다.

말씀 가운데 헤어질 때 뭐라고 하신 것1)은 평소 滉을 돌보아주고 받아들여 주시던 뜻과는 아주 背馳가 되었읍니다. 滉은 비록 辭意를 謹嚴히 해서 대답함을 免치 못했지만 오히려 서로 생각하는 말을 장난삼아 했을 따름이요, 그것이 啓沃2)에 거론되기까지 하리라고는 생각하지 못했읍니다. 진실로 이런 주장대로라면 기필코 聖明하신 主上 아래에 無爲하게 國祿만 훔쳐 먹는 一鄙夫를 붙잡아 두게 하여 그로 하여금 부끄러움을 안고 죽게 하고 나서야 시원하단 말입니까? 이 일은 말을 하자면 매우 길 터이니 지금 그럴 겨를이 없읍니다.

和答해 오신 여러 詩篇들을 애중히 읊어 마지 않았읍니다 더욱 滉을 外待하지 않으시는 뜻을 보겠읍니다. 그런데 무슨 연고로 전날의 말씀은 도리어 그와 같았읍니까? 그 皐字韻의 近體詩를 경솔히 和韻하여 別紙에 적어 보냅니다. 笑覽을 바랍니다.

瞻拳치 못하옵나니 오직 萬重토록 힘쓰시어 이 먼 바램을 달래어 주십시요. (完)

〔註〕

① 자세한 內容은 알 수 없으나 退溪의 去退問題에 관한 것으로 李仲久가 退溪의 退歸를 挽留하는 내용의 답이었을 것임. 《退溪集》卷五「靜存李仲久病中聞余行、强起追別於廣津、且以三絶見贈、次韻奉呈」詩中의「留情無盡意、人事有微嗣。總緣優許退寧怕强留行!」과 自註「若用靜存之說、退之退之路、不得通矣。故云」이란 內容이 參考된다.

② 執義 權德輿의 上疏。역시 退溪같은 大賢을 朝廷에 招致해 두어야 한다는 주장이다.

〔原文〕

答李仲久 乙丑

去年，孫兒及兒子節次還自都下，拜領陽月廿一日至月至後三日兩書。問疾叙情，勤懇委曲，極荷厚意。只緣冬間困於積病，一向因循，闕然無一報音，負愧之深，但有馳懸。即日，節迫花朝，不審體履康迪如何。想惟愷悌神佑，頤攝有道，日見清福益勝矣。拙者禀氣虛劣，老境病窟，加之昧於養生之方，逐時趁候，病讎發作。去秋腳膝之患，既非尋常，冬被雪寒逼傷，痰氣塡胷爲病根，內自藏府，外達肢體，作苦多端，冷熱相妨，用藥甚難。春寒如此，尙未解圍，橈懷可知。兩書鐫誨保養之宜，兼擧程邵兩先生以及黃帝所以衛生之道，以爲戒，拜賜甚珍。敢不惕然自省，佩服終身？但所稱佳山勝水，鷗沙犢坡，隨意登陟，徜徉坐眠等語，宛然摹寫出此間婆娑景趣；此固聾巖先生所以附與滉，林泉之樂在此。雖知盛意本欲滉愼作游玩，而味其言，適足以浩發游玩意趣也。呵呵！聽松墓銘，想已得所屬矣。誤求鄙文而不得者，非獨此一家。皆緣無狀不足以副人求，愧不可言。承看大學綱目，所得，當更深邃超絕，幸可一二示及，少發此蒙蔀耶？企企！索取啓蒙鄙説并宋元理學錄，雖皆果有之，但皆僅有草件，以備遺忘耳；非欲成書以示人。中間被人來問啓蒙，其於肯綮盤錯，思不起處，不免示此草件以曉之，其人因而暗傳去；恐承訛襲謬，不成頭緒，其爲人傳笑可既耶？用是爲悔，雖於左右欲求訂正甚切，而不敢輒以，呈納也。幸垂諒恕！朱子實記欲刊行，滉實有此意，示喩如此，甚善。但聞慶尹多病欲辭去，恐不暇爲此事。惟順天李剛而可囑，而歲前聞其以事被推，疑至罷免不行公云；至今未知如何結末，徐當問圖之。其書來此太久。今亦未還擬，以此故耳。武夷圖，留意畫成，裝軸精絕，珍重寄來；洞底烟霞，大隱遺跡，入手照眼，每一披玩，耳邊如聞櫂歌之聲矣。感篆至意，當默會也。臺寓錄，又蒙寄示；可見先生於此一方設施，風聲赫赫，在人耳目如此。其一方人，亦能相與識大識小，良着傳後，可尙可尙！其中門人事實，有實記所未載者，得取以補入所錄書，亦爲一幸。其書二冊，今附禹上舍回納，覗至。餘惟茂對和煦，日章萬珍。不具。

答李仲久

春奉一書後，跨夏阻閡，禹上舍來，始獲惠音，披讀灑然，歎煩頓洗去也。國有大喪，哀纏幅員，臣子何勝？其他未安，未易可學。滉上章之日，適值大故，無望得達，幸賴政院許入，遂此大願，感祝欣荷，無以爲比。自此山民野老，名實相稱，戴天履地，始無所怍，雖沈病日深，死無所恨矣。示喩事，在高見已自得之，且在都中名流博識，當有定論，何更俯詢於蒙陋？但所云：『行事顧事之合義與否，不暇計時議也。』此言甚當。今欲行事之合義，不可率意直遂而行，須考據古禮所處之。按儀禮喪服篇齊衰三月條：『爲舊君君之母妻』，註：『舊蒙恩深，今雖退歸田野，不忘舊德；此則致仕者也。』其傳曰：『舊君者，仕焉而已止也者也。何以服齊衰三月也？ 言與民同也。 君之母妻則小君也。』註：『爲小君服者，恩深於民也。』此言庶人爲小君無服，今致仕之臣服三月者，恩深於民故也。以此禮言之，或人之爲非禮也。蓋禮所云者，致仕者也；雖退而恩數在，故非徒服君，亦服小君；如或人非致仕帶職銜之比。是當以庶人之義處之，至成服於闕下，則恐非禮之禮也。若左右之於此，必已商定，不敢有所如何。惟據古酌今，兼採右意，裁處何如？適困不能一一。

與李仲久

所詢一事，鄙意：援以古禮，揆之於今，惟以理去官，有職銜在身者，應齊衰三月；禮所謂『爲舊君與小君之服也』。其不然者，雖亦三月之云，又若有間，則其所處必有所宜也，未知於意云何？

答李仲久

夏秋間拜書後，未得嗣音，亦未獲珍報，日有傾馳，今忽伻人到門，投以手緘，兼示及田制布筭圖解，展讀慰豁，不啻如披霧而覩日也。仍審秋冬來，頤間靜福，對時益茂。滉癃拙依然，自脫羈絆，庶全人間樂事；而頃間無故被人指目，懍懍恒未自安。所以亂子中及孫兒入都時，皆未奉一字寒暄，想蒙恕察，不至相恠也。示誨布筭圖釋，井井詳密，舊日疑時，太半解破，深爲荷幸，然猶有鈍根所未達處甚多，姑掇其尤者三五條，錄在別紙，幸復詳以見喩，以

終惠也。舊看律呂新書，其算法窺斑處，粗爲摹寫，以備遺忘，恐有太疎脫處，并以呈稟，亦賜勘訂，以示啓蒙。尤所難言，僭不自揆，當與朋友講究，及有所聞見思索，凡有所得，隨手劄錄，亦所以備忘；或有來問者，亦未免考閱爲證，不覺因而傳入人眼。此等皆犯人大譏議，不勝愧懼之至。只緣爲禹景善强來料理，亦轉作此人備忘錄，早晚當徹明鑑；所懇，切勿以示人，只須痛加掊擊，其誤妄處鐫曉，又不勝大幸大幸！黑夜秉燭，燭轉無見，漏器盛水，水去無痕，尙不知止，愚亦甚矣；而舊習未忘，象味猶在。歲晏窮山，無與晤懷，尋梅之約，如望仙而未至；詠緇之云，胡匪人而謾戲？書不盡意，珍毖是祝。（除別紙）

答李仲久 丙寅

今年累累得書，每愧未報，今復承鄭子精來投五月晦前書，寄致情款，尤勤懃；披閱反復，不勝感佩。聖斷一新，朝廷清明，纍釋棄征，四方欣欣。當此時，公膺叙命，首先馳賀者滉也；而如聾如瘖，至于今日，可謂大不近情者矣。然滉心事，公當知之，想不至以爲恠也。滉智淺慮短，處身失宜，輾轉馴致，以有今日之狼狽。惟恒自刻責耳，尙復何言？所深悶恨者，滉積病癃老，不任仕宦，擧世皆知；而全不顧計，反以萬誣虛名，加蚊蝱以負山之責，上以誤君父，下以涵名器，微物玷罪，雖不足云，奈朝廷圖任望治之意何？滉自道蹟來歸，百憂百病，每奉天書，魂飛神喪，心證轉劇，瀕死苟活。或於朝貴中愛受數三公，移書譙責，譬曉多端，雖感指迷之厚，更覺訴臆之難也。名歸謗集，目前小患，謗積成罪，患劇成禍，異日未知稅駕之所也。人有恒言，皆曰：『世不我知。』滉亦有此歎。然人則歎不知其抱負，滉則恨不知其空疎也。不知其空疎者，推之或至於天上，其間知其空疎者，方且鼻笑而心非之。滉之昇疾强進，可謂其時乎？然此亦偶抽一端而言耳。其他萬萬，何能筆旣？尋梅之約，誠冀萬或，而衣繡之行，亦有幸望；不知何時可遂此願？惟爲時倍加珍嗇，以副遠悃。不宣。

與李仲久 丁卯

歲月如馳，音信久闊，宦海波中，爲況何如？不任瞻迴懸懸。滉舊患痰嗽，每年數三作，或輕或劇，今春大發。凡方書所說挾痰諸證，無不肆毒。伏枕數月，今尙往復，羸頓虛劣，極矣。追參製抄召命適下，行止難處，倍甚於前，震

越憂灼，罔敢措躬。方此調治，使行之前，看證如何而處之。其間若或冒熱衝寒，此病復作，決無全理，頃者金玉果事可鑑。賤命固不足恤，顧瞬至此，如辱命何？無處控訴，聊發於素愛，其勿以示人，幸甚。去年示喩：『無報費廩之愧』，情所必至；然免受時責，優游卒歲，不害於素心，何慊之有？許示葬圖，昏罔如此，得亦無益，猶竊有佇，惟冀諒悉。自力布此。不宣。

答李仲久

子中來，獲奉惠音，存訊慰諭，感佩何勝！但方在罪累中，日俟嚴譴，忽蒙召命，震駭迷眩，罔知所爲。體寒心熱，疢鬱方苦，觸犯殞斃，萬慮百端，終復乞辭上狀。又恐因此重得稽違之罪，庶稾伏呻。辱書他事，皆未奉報；其中示喩靑陵碑文事，豈敢不承？但滉自少病重，又自見文才陋拙，未嘗有意於傳後文章。以此平生未嘗作一碑銘，雖至切至重之家見囑，皆不能應副。況靑陵紀述之事，所係非輕，何敢不顧前後，妄自承當乎！乞須以此意委曲傳向，庶免虛有俯囑之事，不勝幸甚。滉此事，想公亦曾知之；須以曾所聞知者白之，乃可相信，更望毋忽毋忽。病困，諸親友書，皆不能答，爲此一事，聊此草報。

〈別紙〉

明彥亦有書，辯論甚悉；緣病困，今未報答。內一條，論繼體之服，以破鄙說之誤。援引周悉，證據明白，令人歎伏不已。古所謂：『不有君子，其何能國？』豈不信哉！滉當時，只見儀禮經傳君爲臣服圖及天子諸侯絕旁期圖，而旁證類推，以爲若不沒兄弟之名，則嫂叔之名之服，皆當依古禮，故輒妄有云云。歸時，借得人文獻通考通典等書以來，病中略窺，得歷代有繼體之服之說，固已驚，且悟前說之謬妄；然不能如明彥之辯博該暢也。滉老謬昏罔，事纔到乎，言纔脫口，輒做錯如此，正如昔人所謂：『迷罔之疾之人』。自得明彥書，愧汗浹背，三日不止。乃知『盡信書，不如無書。』儀禮經傳，猶有所未備，不可偏信而斷事，世間雜看，亦不可不看，以相參驗去取也。

答李仲久 此下二簡戊辰在都時

易書賢象，忽蒙寵示，感荷深幸。贛書昔於鄭靜而處略窺，亦傳得一二段以歸，後來思之，茫然不記；今得再睹，手

寫精妙，令人心地灑然如酒醒也。

答李仲久

寄示心學圖，得見所未見，荷幸良多。其書得失，未易判斷。但未知所傳玉堂本以爲是何人所作；金而精云：『曾見某人有此書，乃錢塘李氏元綱字伯紀所作。』不知果然否？

答李仲久 己巳

獲承前月十六書，審悉履候安勝。廣津別夕，顚風寒峭，甚爲令公觸冒回程憂也，今始豁然。滉驪江以後，苦被風雨，疾患多萌，抵忠州，舍舟登陸，得免他虞。身返舊栖，仰荷國恩，慙惕不可言。就中臨別云云之說，頓與平日相憐借之意背馳。滉雖未免峻辭色以對，猶以爲戲作相念之語耳。不謂至發於啓劾。苟如是說，必使聖明之下，拘執尸竊之一鄙夫，使之抱羞愧以死，乃爲快耶？此事言之甚長，今不暇也。和寄諸詩，珍誦無已，益見不外之意，何故向日之云，反如是耶？其皐字近體，率爾扳和，別紙寫上，笑覽是望。未由瞻奉，惟珍勵萬重，以慰遐企。

啓蒙傳疑研究 (一〇)

明著策第三

姜天奉

二三、當朔之日註法閏法〈承前〉

〇以九百四十分。分爲十九分。每分計四十九分四釐七毫三忽六絲八秒。置九百四十分。以十九除之。得四十九分以下數。

中置九百四十分爲實。下置十九分爲法。上置四十九分以下數爲上商。以法呼上商四十除實。實餘一百八十分。法退一位。

呼上商九分除實。實餘九分。法又退一位。呼上商四釐除實。實除一分四釐。法又退一位。

呼上商七毫除實。實除七毫。法又退一位。呼上商三忽除實。實餘一毫三忽。法又退一位。

呼上商六絲除實。實餘一忽六絲。法又退一位。呼上商八秒除實。實餘八秒。棄不用。

〇石商除法也。若用定身除則如左。

尹生光溢。定身除法曰。上置實數。下置法數。先以法一。定九百中之四。爲四十分。以次位九。呼所定四四九除三十六。餘一百八十分。法退一。以一定百八十中之九爲九分。以次位九。呼所定九九九除八十一。餘九分。法退一。以一定九分中之四。爲四釐。同上呼四九除三十六。餘一分四釐。法退一。以一定一四之七。爲七毫。同上呼七九除六十三。餘七毫。法退一。以一定

七中之三。爲三忽。同上呼三九除二十七。餘一毫三忽。法退一。以一定一三中之六。爲六絲。同上呼六九除五十四。餘一忽六絲。法退一。以一定一六中之八爲八，秒。同上呼八九除七十二。餘八。棄不用。

右法首一。故須用定身除也

十九分內中取七分法。置右數。以七分乘之。得三百四十六分三釐一毫五忽七絲六秒。是爲十九分度之七也。自末位八秒始。

下法算七分。初與八秒對置。呼乘置乘數於中。遞上呼乘。

七八五十六。上位下五。本位下六。爲六秒。

六七四十二。上位下四。本位下二。并前五爲七絲。

三七二十一。上位下二。本位下一。并前四爲五忽。

七七四十九。上位下四。本位下九。并前一爲十而上。上位餘一毫。

四七二十八。上位下二。本位下八。并前二爲十而上。上位餘三釐。

七九六十三。上位下六。本位下三。并前三爲六分。

四七二十八。上位下二。本位下八。并前二爲十而上。百位爲三百。餘四十。是爲三百四十六分以下數也。

常度之餘分也。度則天與日異。而餘分則同。三百四十六分半。不及天十三度。則不及日當爲十二度矣。半者卽上三釐一毫五忽七絲六秒之數。就近而言。故謂之半。

[譯] ● 九백四十분을 十九분으로 나누면 一분은 四十九분·四리 七호 三홀(忽) 六사(絲) 八초(秒)가 된다。 九백四十분을 놓고 十九로 제하면 四十九분과 이하의 수가 나온다。

자리가 十에 상상(上商)을 놓고、또 자리를 놓으며 산가지를 놓기 때문에 법이 아래는 적고 위가 많다。

가운데에 九백四十분을 놓아 실수(實數)로 하고 아래에 十九분을 놓아 법으로 하며 위에 四十九분과 그 이하의 수를 놓아 상상(上商)을 만든다。

법대로 상상 四十을 불러 실수를 제하면 실수는 一백八十분이 남는다。 법은 한 자리를 물린다。

상상 九분을 불러 실수를 제하면 실수는 九분이 남는다。 법은 또 한 자리를 물린다。 상상 四리를 불러 실수를 제하면 실수는 一분四리가 남는다。 법은 또 한 자리를 물린다。

상상 七호를 불러 실수를 제하면 실수는 七호가 남는다。 법은 또 한 자리를 물린다。 상상 三홀을 불러 실수를 제하면 실수는 一호三홀이 남는다。 법은 또 한 자리를 물린다。 상상 六사를 불러 실수를 제하면 실수는 一홀 六사가 남는다。 법은 또 한 자리를 물린다。 상상 八초를 불러 실수를 제하면 실수는 八초가 남는데 버리고 쓰지 않는다。

○이상은 상제법(商除法)이다。 만일 정신제법(定身除法)을 쓰면 다음과 같다。 윤광일(尹光鎰)의 정신제법에는 위에 실수(實數)를 놓고 아래에 법수를 놓으며、 먼저 법으로 일정(一定)한 九백 가운데의 四로 四十분을 만들고、 다음 자리의 九로 소정(所定)의 四를 불러서 四九는 三十六을 제하면 一백八十분이 남는다。 법은 한 자리를 물린다。 일정(一定) 백八十 가운데의 九로 九분을 만들고 다음 자리의 九로 소정(所定) 九를 불러서 九九는 八十一을 제하면 九분이 남고、 법은 한 자리를 물려 놓는다。

일정의 九분 가운데 四로 四리를 만들고 위와 같이 四九를 불러서 三十六을 제하면 一분四리가 남고、 법을 한 자리를 물린다。

일정 一四의 七로 七호를 만들고 위와 같이 七九를 불러 六十三을 제하면 七호가 남고、 법은 한 자리를 물린다。

일정 七 가운데의 三을 三홀로 만들고 위와 같이 三九를 불러서 二十七을 제하면 一호三홀이 남고、 법은 한 자리를 물린다。

일정 一三 가운데의 六으로 六사를 만들고 위와 같이 六九를 불러서 五十四를 제하면 一홀六사가 남고、 법은 한 자리를 물린다。

일정 一六 가운데의 八로 八초를 만들고 위와 같이 八九를 불러 七十二를 제하면 八이 남는 것은 버리고 쓰지 않는다。

윗 법은 一을 머리로 하므로 정신제법을 써야 한다。

十九분 안에 가운데서 七분을 내는 법。 이상의 수를 놓고 七분으로 곱셈하면 三백四十六분三리一호五홀七사六초가 된다。 이것이 十九분도의 七이다。 끝 자리인 八초에서부터 시작한다。 법수인 七분을 처음에 八초와 맞대어 놓고 곱셈 수를 중간에 놓으며 차차 위로 곱셈을 풀어 올라간다。 七八은 五十六으로 윗 자리에 五를 놓고 제 자리에 六을 놓으면 六초가 된다。

六七은 四十二로 윗 자리에 四를 놓고 제 자리에 二를 놓으면 앞의 것과 합하여 七사가 된다。

三七은 二十一로 윗 자리에 二를 놓고 제 자리에 一을 놓으면 앞의 四와 합께 五홀이 된다。

七七은 四十九로 윗 자리에 四를 놓고 제 자리에 九를 놓으면 앞의 一과 합하여 十이 되며 이것이 윗 자리로 올라가고 一호가 남는다。 四七은 二十八로 윗 자리에 二를 놓고 제 자리에 八을 놓으면 앞의 二와 합께 十이 되어 윗 자리로 올라가고 三리가 남는다。

七九는 六十三으로 윗 자리에 六을 놓고 제 자리에 三을 놓으면 앞의 三과 합하여 六분이 된다。

四七은 二十八로 윗 자리에 二를 놓고 제 자리에 八을 놓으면 앞의 二와 함께 十이 되어 위의 백자리로 올라가 三백이 되고 四十이 남는다。 이것이 三백四十六분 이하의 수이다。

이는 정상적인 도수의 여분(餘分)이니、 도수는 하늘과 태양이 다르나 여분은 같으므로 三백四十六분 반(半)이 된다。

하늘보다 모자라는 것이 十二도가 되면 태양보다 모자라는 것은 마땅히 十二도가 된다。 반(半)이라 함은 곧 위의 三리一호五홀 七사六초의 수인데 가깝게 말하기 때문에 반(半)이라 한다。

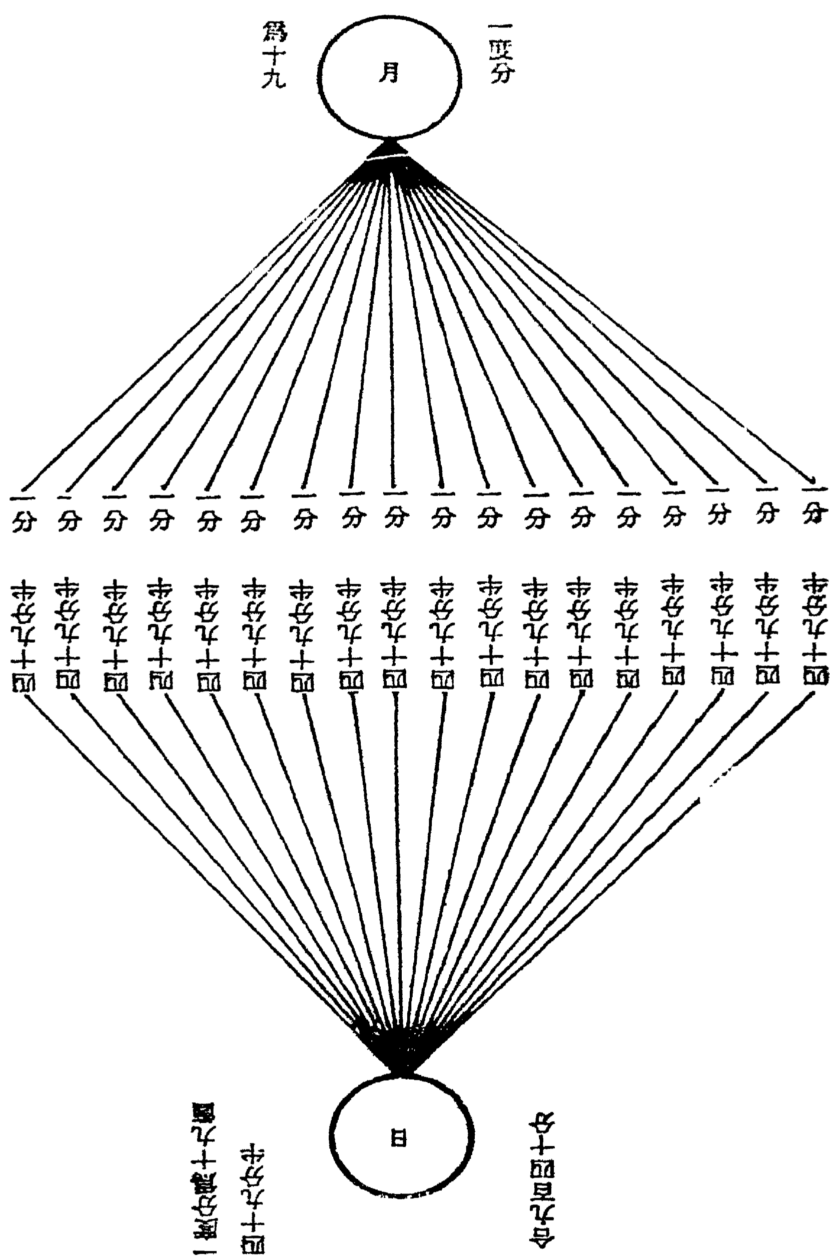
[解]▲日·月의 算度法에서는 日의 一度를 九百四十分으로 하고 月의 一度를 十九分으로 計算한다。 이를 換算하면 즉 月의 一分이 日의 四十九分半에 該當하는데、 이 半이란 四厘七毫三忽六絲八秒를 말하는 것이다。

그러므로 日度의 九百四十分을 月度의 十九分으로 除하면 四十九分 四厘七毫三忽六絲八秒를 얻게 된다는 뜻이니、 이 兩度의 換算을 圖示하면 대략 아래와 같이 된다。

또한 九百四十分을 十九分으로 除하는 商除法의 布算은 다음과 같다。

九百四十分은 十九分으로 除하는 商除法은 먼저 實數인 九百四十分을 위에 놓고 法數인 十九를 아래에 놓은 다음 商數 四를 불러 七百六十을 除하면 一百八十이 남고、 다음

月一分為日之四十九分半圖



商九를 불러 一百七十一을 除하면 九分이 남고、다음 商四를 불러 七分六釐를 除하면 一分四釐가 남고、다음 商七을 불러 一分三釐三毫를 除하면 七毫가 남고、다음 商三을 불러 五毫七忽을 除하면 一毫三忽이 남고、다음 商六을 불러 一毫一忽四絲를 除하면 一忽六絲가 남고 다음 商八을

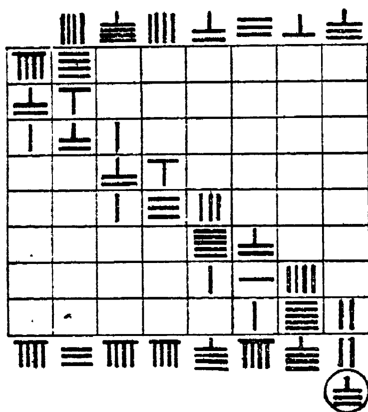
餘八秒棄不用 減計合餘八秒則 爲九百四十分之 實數

		八秒	六絲	三忽	七毫	四釐	九分	四十	上商
實		○秒	○絲	○忽	○毫	○釐	○分	四十	九百
初除								六	七
再除							一	七	一
三除						六	七		
四除					三	三	一		
五除				七	五				
六除			四	一	一				
七除		二	五	一					
減計		二秒	九絲	九忽	九毫	九釐	九分	三十	九百

불러 一忽五絲二秒를 除하면 八秒가 남게 되는데、이 남는 八秒는 버리고 쓰지 않는다。

이것을 圖示하면 아래와 같다。

위의 說明에서 그 除數를 밝혔으므로 九九의 呼法은 圖示에서 略說한다。



▲尹光溢이 말한 定身除法은 一定數와 商數를 乘한 것과 所定數와 商數를 乘한 것을 合하여 被除數에서 덜어내는 算法이니、例를 들면 上述한 九百四十을 十九로 除한 境遇에 먼저 一四는 四와 四九는 三十六을 불러 즉 四百과 三百六十을 합쳐서 九百四十에서 덜어내면 一百八十이 남게 되는데、이 四를 「一定數」라 하고 三十六을 「所定數」라 한다。이 一定數는 언제든지 商數와 同數가 되며、또한 定身除法은 除數인 法數의 첫 머리가 一로 되어 있을 때에 必要하게 쓰인다。

다시 위의 數를 再除한다면 一百八十의 남은 數를 十九로 나누게 되는데、一九는 九와 九九는 八十一을 불러 一定

數인 九十과 所定數의 八十一을 합친 一百七十一을 一百八十인 實數에서 덜어내면 九가 남게 되는 算除의 方法을「定身除法」이라 한다。

▲十九分內에서 七分을 取한다 함은 十九分度의 七을 말함이니、이를 月度로 말하면 十九分의 七分이 될 것이오、日度로 算하면 九百四十分의 三百四十六分 三釐一毫五忽七絲六秒가 되는 것이다。

이 分以下의 數를 가깝게 말하여 半이라 이른다。

여기에서「七」이란 日의 一日分數는 九百四十分으로 하고 月의 日分數는 二百三十五分으로 計算한다。즉 月의 一分은 日의 四分이 되는 것이므로 月의 一度인 十九分은 日의 七十六分에 該當한다。

그러데 月의 度數를 十二度라 한다면 十九分乘十二는 二百二十八分이 되고 二百三十五分에 七分이 不足하다。

그러므로 十九分度의 七을 보태어야 月行一日分인 二百三十五가 된다。

이 七分을 日의 分數로 換算하면 四十九分半乘七은 곧 三百四十六分 三釐一毫五忽七絲六秒가 된다는 뜻이다。

이를 圖示하면 다음과 같다。

月十二度												納子
十九分	十九分	十九分	十九分	十九分	十九分	十九分	十九分	十九分	十九分	十九分	十九分	七
一度	二度	三度	四度	五度	六度	七度	八度	九度	十度	十一度	十二度	分

二百二十八分

二百三十五分

月行一日全分

이 四十九分 四釐七毫三忽六絲八秒를 七로 乘하는 布算法은 法數의 七과 末位의 八秒를 對置하고 秒位에서부터 乘해 올라간다。

먼저 七八은 五十六으로 五는 上位에、六은 本位에 놓으면 六秒가 되고、다음 六七은 四十二를 불러 四는 上位에、二는 本位에 놓으면 前置한 五와 合하여 七絲가 되고、

다음 三七은 二十一로 二는 上位에、一은 本位에 놓으면、前置한 四와 合하여 五忽이 되고、

다음 七七은 四十九로 四는 上位에、九는 本位에 놓으면 前置한 二와 合하여 十은 上位로 進位하고 一毫가 남으며

다음 四七은 二十八로 二는 上位에、八은 本位에 놓으면 前四와 合하여 十은 進位하고 三釐가 남고、

다음 七九는 六十三을 불러 前三과 함께 六分이 되고、

다음 四七은 二十八을 불러 二는 上位에、八은 本位에 놓으면 前置한 二와 合하여 十은 百位로 올라가 三百이 되고 餘分은 四十이 되나니、이것이 三百四十六分半을 이루게 되는 것이다。

이를 圖示하면 다음과 같다。

月一度爲日之七十六分圖

〇不及日者。三百六十五度二百三十五分。以通分納子之法推之。置二十九日。以日法九百四十分乘之。得二萬七千二百六十分。納四百九十九分。而二萬七千七百五十九分。（日行一月數）寄位又置十二度。以十九分乘之。得二百二十八分。納七分而得二百三十五分。（月行一日數）以乘寄位。得六百五十二萬三千三百六十五分。（變日行分作月行分）爲實。又以九百四十分與十九分相乘。得一萬七千八百六十分爲法。實如法而一。得三百六十五度二五。又置度下二五。以日法九百四十分乘之。得二百三十五分。

趙伯陽曰。九百四十分爲分母。四百九十九爲分子。以分母乘二十九日。是二十九日皆作分也。又添入分子。（四百添入二百。九十添入六十。九分添入六十下。）

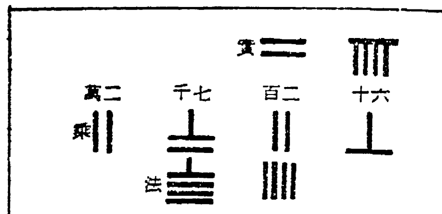
	百	十	分	釐	毫	忽	[illegible]	秒
合七乘	二 下上 二位	六 下上 六位	二 上下 二位	四 下上 四位	二 下上 二位	四 下上 四位	五 下上 五位	
	○		○	○				
		八 下本 八位	三 下本 三位	八 下本 八位	九 下本 九位	一 下本 一位	二 下本 二位	六 下本 六位
		四七二十八	七九六十三	四七二十八	七七四十九	三七二十一	六七四十二	七八五十六
加計	三百	四十	六分	三釐	一毫	五忽	七[illegible]	六秒

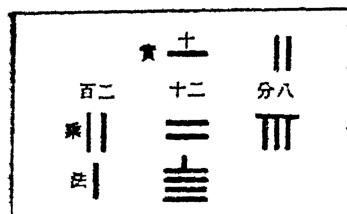
𝍡	𝍮	𝍡	𝍬	𝍡	𝍬	𝍤	
○		○	○				
	𝍰	𝍢	𝍰	𝍨	𝍠	𝍪	𝍮
𝍢	𝍬	𝍮	𝍢	𝍩	𝍤	𝍯	𝍮

通融作分。故曰通分納子也。又十九分爲分母。七分爲分子。此亦通分納子法也。實如法而一者。置實數。以法數除之。是爲如法而一也。

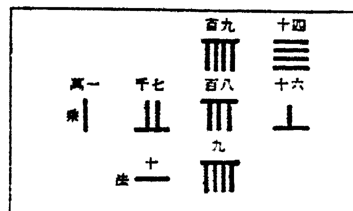
而一者。除一箇一萬七千八百六十。又除一箇一萬七千八百六十。是爲而一也。如是而一者。累次以實數除盡爲限。

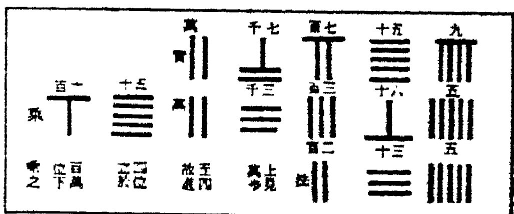
通分法。置二十九日。以九百四十分乘之。(從上乘。若從下乘。法從二十下。)





九九八十一。先下八於千位。進爲萬。餘六。次下一於百位。
四九三十六。先下三於百位。進爲千。餘二。次下六於十位。
二九十八。先下一於萬位。次下八於千位。
二四八只下八於百位。法退一位。
納子法。趙說已明。是爲二萬以下數。(卽日行一月數)
又通分法。置十二度。以十九乘之。同上。
一二二。只下二於十位。
二九十八。先下一於十位。次下八於當位。
一如一。只下一於百位。
一九九。又下九於當位。法退一位
納子法同上。是爲二百以下數。(卽月行一日數)
乘寄位。置二萬七千七百五十九分。以二百三十五分乘之。從首位大數乘之。法算步至百萬位
是爲六百五十二萬以下數。
二九十八。先下一於千位。次下八於百位。
三九二十七。先下二於百位。次下七於十位。
五九四十五。先下四於十位。次下五於末位。
二五十。只下一於萬位。三五十五。先下一於千位。次下五於百位。五五二十五。先下二於百位。次下五於十位。下退。二七十四。先下十於十萬位。次下四於萬位。
三七二十一。先下二於萬位。次下一於千位。
五七三十五。先下三於千位。次下五於百位。下退。
二七十四。先下十於百萬位。次下四於十萬位。





三七二十一。先下二於十萬位。次下一於萬位。

五七三十五。先下三於萬位。次下五於千位。下退。

二二四。下四於百萬位。二三六。次下六於十萬位。

二五十。次下一於十萬位。下算退一。以月行一日數。乘日行一月數。

又置九百四十分。以十九分乘之(從首位乘之。先至千位。)是爲一萬以下數。

一四四。只下四於百位。四九三十六。先下三於百位。次下六於十位。

一九九。只下九於千位。九九八十一。先下八於千位。取二升爲萬。次下一於百位。法退一位。

〔譯〕● 태양에 모자라는 것은 三백六十五도 二백三十五분이다。

통분(通分) 납자(納子)의 계산하는 법으로 미루어 二十九일을 놓고 날수인 九백四十분으로 이를 곱하면 二만七천 二백六十분이 된다。 여기에 四백九十九분을 넣으면 二만七천七백五十九분이 된다。(한 달 동안의 일행(日行) 수) 기위(寄位)에 또 十二도를 놓고 十九분으로 곱하면 二백二十八분이 되고、여기에 七분을 넣으면 二백三十五분이 된다。(하루 동안의 월행(月行) 수)

이것을 기위로 곱하면 六백五十二만 三천二백六十五분(일행의 수를 월행의 수로 환산합)이 실수(實數)가 되고、또 九백四十분과 十九분을 서로 곱셈하여 一만七천八백六十분을 법수로 하고 실수를 법수대로 이일(而一)로 셈하면 三백六十五도 二五가 되며、또 도(度) 아래의 二五를 날수이 九백四十분으로 곱하면 二백三十五분이 된다。

조백양(趙伯陽)은 말하기를 「九백四十분는 분모(分母)가 되며、四백九十九는 분자(分子)가 된다。 분모를 二十九일로 곱하면 二十九일을 모두 분으로 만드는 것이 된다。 또 분자를 보태면(四백에 二백을 보태고、九十에 六十을 보태고、九분에 六十을 보탠다。) 통털어서 분을 만들기 때문에 통분납자(通分納子)의 수라 한다。

또 十九분을 분모로 하며 七분을 분자로 하면, 이 또한 통분납자의 법이다。

실수를 법수대로 이일(而一)로 한다는 것은 실수를 놓고 법수대로 제하는 것이니, 이것이 법이일(法而一)이다。

이일(而一)이란 한 개의 一만七천八백六十을 제하고 또 한 개의 一만七천八백六十은 제하는 것이니, 이것이 이일(而一)이다。 이와 같이 이일(而一)로 함은 여러 번 실수에서 제해 나가서 끝날 때까지 셈하는 것이다」 하였다。

통분법(通分法)、二十九일을 놓고 九백四十분으로 이를 곱셈한다。(위에서부터 곱셈하든지 아래에서부터 셈하든지 법을 二十아래에 놓음)

九九八十一로 먼저 八을 천(千)자리에 놓고, 이것이 올라가서 만(萬)이 되며 六이 남고, 다음 一은 백(百)자리에 놓는다。

四九는 三十六으로 먼저 三을 백자리에 놓고 올리어 천이 되며 二가 남고, 다음 六을 十자리에 놓는다。 二九는 十八로 먼저 一을 만자리에 놓는다。

다음 八을 천자리에 놓는다。

二四는 八로 단 八을 백자리에 놓고 법은 한 자리를 물린다。

납자법(納子法)은 조(趙)씨의 설에 이미 밝혀졌으니, 이것은 二만 이하의 수다。(곧 한달동안의 인행수)

또 통분법(通分法)은 十二도를 놓고 十九로 곱하나니, 위와 같다。

二二는 二로 단 二를 十자리에 놓는다。

二九는 十八로 먼저 一을 十자리에 놓고, 다음 八을 제자리에 놓는다。 一一은 一로 단 一을 백자리에 놓는다。

一九는 九로 九를 제자리에 놓고 법은 한자리를 물린다。

납자법은 위와 같으며, 이것은 二백 이하의 수다。(곧 하루동안의 월행수)

기위(基位)의 곱셈。 二만七천七백五十九분을 놓고 二백三十六분으로 곱셈하려면 첫머리의 큰 수에서부터 곱하고、 법은 백만자리까지 끌어 올린다。 이것은 六백五十二만 이하의 수다。

二九는 十八로 먼저 一을 천자리에 놓고 다음 八을 백자리에 놓는다.
三九는 二十七로 먼저 二를 백자리에 놓고 다음 七을 十자리에 놓는다.
五九는 四十五로 먼저 四를 十자리에 놓고 다음 五를 끝자리에 놓는다.
二五는 十으로 먼저 一을 만자리에 놓고, 三五는 十五로 먼저 一을 천자리에 놓으며, 다음 五를 백자리에 놓고, 五五는
二十五로 먼저 二를 백자리에, 다음 五를 十자리에 놓되 아래로 물린다.
二七은 十四로 먼저 十을 十만자리에 놓고 다음 四를 만자리에 놓는다.
三七은 二十一로 먼저 二를 만자리에 놓고 다음 一을 천자리에 놓는다.
五七은 三十五로 먼저 三을 천자리에 놓고 다음 五를 백자리에 놓되 아래로 물린다.
二七은 十四로 먼저 十을 백만자리에 놓고, 다음 四를 十만자리에 놓는다.
三七은 二十一로 먼저 二를 十만자리에 놓고 다음 一을 만자리에 놓는다.
五七은 三十五로 먼저 三을 만자리에 놓고 다음 五를 천자리에 놓되 아래로 물린다.
二三는 四로 四를 백만자리에 놓고, 二三은 六으로 다음 六을 十만자리에 놓는다.
二五는 十으로 다음 一을 十만자리에 놓고 아래의 산가지는 一을 물린다.
하루 동안의 월행수(月行數)로 한달 동안의 일행수(日行數)를 곱한 것이다.

또 九백四十분을 놓고 十九분으로 이를 곱한다. (천 머리부터 곱셈하여 천자리까지 줄어 올린다)
一四는 四로 단 四를 백자리에 놓고, 四九는 三十六으로 먼저 三을 백자리에 놓고 다음 六을 十자리에 놓는다.
一九는 九로 단 九를 천자리에 놓고, 九九는 八十一로 먼저 八을 천자리에 놓고 一를 올려서 만으로 만들며, 다음 一을 백자리에 놓으며, 법은 한 자리를 물린다.

[解]▲「日에 不及하는 것이 三百六十五度·二百三十五分」이란 즉 一日月行의 度數가 日行에 不及되는 數는 十二度·三百四十六分半(半은 三釐一毫五忽七絲六秒임)이 된다. 이를 一月 全日數의 二十九로 乘하면 三百六十五度·二百三十五分이 됨을 말하는 것이다.

通分納子法으로 이를 推算하면 二十九日과 日法 九百四十分을 相乘하고 그 納子 四百九十九分을 加算한 數는 二萬七千七百五十九分이 되며, 또 日月分數의 十二와 月一度의

十九分을 相乘하고 그 納子 七分을 加算하면 二百三十五分을 얻게 된다。

위의 二萬七千七百五十九分인 日行一月數와 二百三十五分인 月行一日數를 相乘하면 六百五十二萬三千三百六十五分이 되나니、이를 實數로 하고、또 九百四十分과 十九分을 相乘한 一萬七千八百六十分을 法數로 삼아 而一法으로 除하면 三百六十五度·二五가 된다。

이 度下의 二五數를 九百四十分으로 乘하면 二百三十五分이 되나니、不及日數의 三百六十五度·二百三十五分을 얻게 되는 것이다。

上述한 日行一月數와 月行一日數를 通分하여 圖示하면 다음과 같다。

月行一日數通分

合 二百三十五分
二百二十八分
一百九十分
十 (一度十九分) 度
三十八分
二 度
子納 七分

日行一月數通分

合二萬七千七百五十九分
二萬七千二百六十分
一萬八千八百分
二十 (一月九百四十分) 日
八千四百六十分
九 日
子納
四百九十九分

▲二十九日로 九百四十分을 乘하여 二萬七千二百六十分을 얻는 布算法은 먼저 二四는 八로 八을 百位에 놓고、法을 뒤로 물리며、다음 二九는 一八로 一을 萬位에、八을 千位에 놓으며、四九는 三十六으로 三을 百位에 놓고 滿數는 千位로 올리며、六을 十位에 놓은、다음 다시 九九는 八十一로 먼저 八을 千位에 놓고 滿數는 萬位로 올리며、一을 百位에 놓으면 合計는 二萬七千二百六十이 된다。

이를 圖示하면 아래와 같다。

	萬	千	百	十	單
初乘			二四八 八於百位		
再乘	二九一八 一於萬位	八 八於千位			
三乘		○	三 四九三十六 三於百位	六 六於十位	
四乘	○	八 九九八十一 八於千位	一 一於百位		
加計	二萬	七千	二百	六十分	

▲또 通分法으로 十二度와 十九를 乘하는 布算法은 一二는 二로 二를 十位에 놓고、二九는 一八로 一을 十位에 八을 單位에 놓으며、一一은 一로 一을 百位에 一九는 九로 九를 十位에 놓으면 算計는 二百二十八分을 얻게 된다。

	單	十	百
初乘		二 一二二 下於十位	
再乘	八 八於單位	一 二九十八 一於十位	○
三乘		九 一九九 九於十位	一 一一一 一於百位
加計	八分	二十	二百

	𝍪	
𝍧	𝍠	〇
	𝍨	𝍠
𝍧	𝍪	𝍡

이를 圖示하면 위와 같다。

▲二萬七千七百五十九分과 二百三十五分을 相乘하여 六百五十二萬三千三百六十五分을 얻는 布算法은 二九는 一八로 一을 千位에、八을 百位에 놓고、三九는 二十七로 二를 百位에、七를 十位에 놓으며、五九는 四十五로 四를 十位에、五를 末位에 놓고、二五는 十으로 一을 萬位에 三五는 十五로 一을 千位에 놓고、五를 百位에、놓으며、五五는 二十五로 二를 百位에、五를 十位에 놓고、二七은 十四로 一을 十萬位에、四를 萬位에 놓으며、三七은 二十一로 二를 萬位에、一을 千位에 놓고、五七은 三十五로 三을 千位에、五를 百位에 놓으며、二七은 十四로 一을 百萬位에、四를 十萬位에 놓고、三七은 二十一로 二를 十萬位에、一을 萬位에 놓으며、五七은 三十五로 三을 萬位에、五를 千位에 놓고、

	單	十	百	千	萬	十萬	百萬
初乘			八 八於百位	一 二九十八 一於千位			
再乘		七 七於十位	二 三九二十七 二於百位				
三乘	五 五於末位	四 五九四十五 四於十位					
四乘			五 五於百位	一 三五十五 一於千位	一 二五十 一於萬位		
五乘		五 五於十位	二 五五二十五 二於百位				
六乘					四 四於萬位	一 二七十四 一於十萬位	
七乘				一 一於千位	二 三七二十一 二於萬位		
八乘			五 五於百位	三 五七三十五 三於千位		○	
九乘			○	○	○	四 四於十萬位	一 二七十四 一於百萬位
十乘				○	一 一於萬位	二 三七二十一 二於十萬位	
十一乘				五 五於千位	三 五七三十五 三於萬位	一 二五十 一於十萬位	○
十二乘						六	四 二二四 四於百萬位
加計	五分	六十	三百	三千	二萬	五十	六百

二二는 四로 四를 百萬位으에、二三은 六으로 六을 十萬位에、二五는 十으로 一을 十萬位에 놓으면 算計는 六百五十二萬三千三百六十五分을 얻게 된다。

	萬	千	百	十
初乘			一四四 四 四於百位	
再乘			四九三十六 三 三於百位	六 六於十位
三乘		一九九 九 九於千位		
四乘	(一)	九九八十一 八 八於千位	一 一於百位	
加計	一萬	七千	八百	六十分

이를 圖示하면 위와 같다。

또 九百四十分으로 十九分을 乘하여 一萬七千八百六十分을 얻는 布算法은 一四는 四로 四를 百位에、四九는 三十六으로 三을 다시 百位에、六을 十位에 놓고、一九는 九로 九를 千位에 놓으며、九九는 八十一로 八을 千位에、一을 百位에 놓으면 千位의 九와 八은 滿數되어 萬位로 올라서 算計 一萬七千八百六十을 얻는다。

이를 圖示하면 위와 같다。

退溪學界消息

▽「近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪」 國際學術會議, 日本 東京서 盛了

▽ 드·바리博士, 陶山書院 參拜

▽ 日本學者 四名, 陶山書院서 한달간 滯留 硏學

▽ 西厓先生 永慕閣 竣工開館 및 紀念講演會 盛了

▽ 退溪學硏究院, 八月二十日, 學術講演會 開催키로 決定

▼……『近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪』 國際學術會議、日本 東京서 盛了

『近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪』 國際學術會議가 日本李退溪硏究會 主催로 五月 二十七日부터 三十一日까지 五日間에 걸쳐 日本 東京 笹川會館에서 성대하게 開催되었다。

昨年 五月 慶北大學校에서 있었던 『退溪思想硏究』 國際學術大會를 繼承하고 한걸음 더 나아가 이를 發展시키기 위하여 열린 이 國際學術會議의 意義에 대해 日本李退溪硏究會側은 다음과 같이 말하고 있다。

『近世 新儒學이라고 불리워지고 있는 朱子學은 明·淸兩朝 및 朝鮮、安南、德川幕府등 各時代의 指導理念으로서 近世 東亞細亞의 政治、經濟、文化、社會、道德의 根本을 배양시켜 왔다。 그러나 時代가 經過함에 따라 儒學 역시 沈滯하는 傾向이 나타났으니、 바로 이러한 때에 儒學에 새로운 氣運을 불러 일으켜 中興시킨 분이 韓國의 李退溪先生이었다。 그리하여 日本에 와서는 退溪의 學風과 人格에 共鳴하고 江戶時代의 儒學界에 一大 刷新을 일으킨 日本의 碩學 山崎闇齋、大塚退野 및 그의 學派를 이루는 原動力이 되었다。 이들 學派中 어떤 이는 明治維新의 思想的 原動力이 되기도 하고、 또 元田永孚를 통해서는 明治時代의 教育精

神을 確立시키는데 크게 기여하기도 했다。

李退溪는 아직도 韓國에서는 理想的 人格者로서 國民道義앙양의 구심점으로 숭앙되어져 國家的으로 顯彰되고 있으며 日本의 知識人들 역시 일찌기 四百餘年 전부터 研究尊信해 온 위대한 學者이다。

생각컨대 古來 中國、韓國이 낳은 훌륭한 精神文化를 研究하고 現代가 要求하는 새로운 形態로 이를 再現시킴은 日本文化가 立脚해 온 基盤을 省察해 가는데 있어서도 대단히 중요한 일이다。現代日本의 精神的 荒廢를 救하고 이것은 바로 잡는다는 意味에서도、 또한 東亞細亞의 繁榮과 精神的 成長을 希求하고 特히 東亞細亞 여러 나라의 相互理解를 돈독히 한다는 意味에 있어서도、일찌기 東洋을 風靡했던 朱子學의 本質과 各地域에 있어서의 特性과 그 交流의 樣相을 밝히는 것은 참으로 의의 깊은 일이라 하겠다。」

이번 會議에 參席 發表한 各國代表들은 모두 22명으로 發表된 演題 및 講師名單은 아래와 같다。

〈基調講演〉

▲理氣哲學과 李退溪의 世界觀……韓明洙
▲朱子學與近世思想……何佑森
▲歐美에 있어서의 新儒學研究의 現狀과 將來…드·바리
▲李退溪와 史的地位와 日本儒學과의 異質性…阿部吉雄

〈研究發表〉(發表時間 20分、討論 10分)

▲朱子學과 現代……岡田武彦
▲李退溪의 哲學思想과 現代文明……柳承國
▲朱子學與李退溪……蔡茂松
▲進溪朴在馨論……渡部學
▲李退溪의 韓、中、日에 있어서의 地位……裵宗鎬
▲退溪 敬思想의 現代的 意義……李完栽
▲存養、窮理、省察의 問題……友枝龍太郎
▲退溪學研究之諸課題……李家源
▲近世日本朱子學에 있어서의 李退溪의 受容……源了圓
▲理發而氣隨之에 關한 論議……全斗河
▲退溪와 栗谷의 出處觀……山崎道夫
▲朱子與退溪涵養實踐的工夫……黃錦鋐
▲李退溪哲學에 있어서의 理氣不可分의 意味……宋兢燮
▲李退溪와 上總道學……松戶光夫

▼……컬럼비아大 副總長 드·바리博士 陶山書院 參拜

日本 東京 國際學術會議에 參席했던 드·바리博士 內外는 六月 一日 韓國을 방문하고、陶山書院에 들러 參拜했다。지난 三月 서울대학교 開校紀念강연에 應했던 드·바리博士는 그때에도 陶山書院에 參謁하기를 希望하였으나、바쁜 日程

으로 뜻을 이루지 못하고 離韓했었다。 李退溪宗宅의 韓屋 사랑에서 一泊하며 韓食을 즐긴 드·바리博士 內外는 退溪先生의 逸話로 이야기의 꽃을 피우는데、 書院 祠堂에서는 儒巾과 儒服을 着用하고 參謁하는 등 韓國的인 것을 조금이라도 더 알려고 노력하는 소탈하고 眞摯한 學者的 風貌는 보는 이로 하여금 感動을 불러 일으켰다고 한다。 멀지않은 장래에 退溪學에 대한 좋은 論文이 發表될 것을 期待해 본다。

▼……日本學者 四名、陶山書院서 한 달간 滯留 硏學

日本 朱子學의 權威이며 廣島大學敎授인 友枝龍太郎博士와 退溪思想을 敎育學的 側面에서 硏究하여 많은 論文을 낸 바 있는 武藏大學의 渡部學敎授 등 四名이 七月 二十五日부터 한달간 陶山書院에 머물면서 退溪思想을 硏究하게 되었다。 이번 두 교수의 來韓은、 書院의 傳統인 『群居肄業』하는 殿堂으로서의 機能을 되살리기 위해 76年 陶山書院 堂會가 決定한 年間 敎授 五名、 硏究生 十名에게 一個月間 硏究를 위하여 宿食을 提供하는 制度의 일환으로 이루어진 것이다。

退溪先生이 남긴 많은 學問的 資料를 硏究함은 물론이고 先生의 生長하던 곳、 遺蹟等도 보기 위해 이번에 現場을 답사한다는 네분 學者의 來韓을 眞心으로 환영하며 많은 결실이 있기를 기원한다。

▼……西厓先生 永慕閣 竣工開館 및 紀念講演會 盛了

西厓先生紀念事業會에서는 금번 永慕閣을 竣工 開館함에 즈음하여、 一九七七年 六月 八日 午後 三時 安東 文化會館에서 많은 關係人事들을 모시고 紀念講演會를 開催하였다。

이번 講演會에 發表된 演題 및 演士名單은 다음과 같다。

人間 柳成龍……………………崔永禧先生(國史編纂委)
西厓先生과 壬亂의 克復…………許善道敎授(國民大)
西厓先生의 基本思想……………宋兢燮敎授(慶北大)
西厓先生의 社會經濟觀…………李樹健敎授(嶺南大)

▼…………退溪學硏究院、 八月 二十日、 學術講演會 開催

本 退溪學硏究院에서는 八月 二十日 서울에서 退溪思想을 主題로 하는 學術講演會를 開催하기로 決定하였다。

이번 講演會에서 發表해 줄 講師는 日本 廣島大學의 友枝龍太郎敎授、 武藏大學의 渡部學敎授、 成均館大學校의 柳正東敎授、 서울大學校의 崔昌圭敎授이다。 많이 기대해 주기 바란다。

東京大會의 意義와 成果

參觀報告를 兼하여

李東俊
〈退溪學硏究院代表〉

〈朱子學이 日本의 學者들간에 널리 바탕을 가지게 된 것은 李朝의 大學者 李退溪의 學問과 重要한 關係를 가지는 것이다. 卽 이는 朝鮮으로부터의 影響이다.

이 朱子學은 居敬·窮理를 眼目으로 하고 儒敎 本來의 目的인 修己治人의 學이었으므로 日本에서는 특히 武士階級에 의해 實踐窮行의 學으로 받아들여진 것이다. 이것이 德川幕府의 文治政策의 지지를 받아 三百餘年間 거의 日本人의, 적어도 日本 指導層의 基本精神을 培養하는데 多大하게 이바지 했다. 〈中略〉

더구나 그 重要한 契機가 된 것이 李退溪先生이시므로 李退溪硏究會를 일으켜 先生을 中心으로 하는 儒學의 硏究普及을 도모함은 우리 日本人의 義務라고 생각한다.》 宇野哲人 〈日本李退溪硏究會 初代會長〉

退溪先生逝去四百周忌 當年인 一九七〇年을 고비로 하여 國內는 물론, 國外에서까지 退溪先生의 思想을 再確認하려는 氣運이 광배히 일어나, 마침내는 그 다음 다음 해인 一九七二年, 本 退溪學硏究院의

胎動에 발맞추어, 日人에서도 有數한 東洋學者들과 各界重鎭들이 主動이 되어 李退溪硏究會의 發足을 보기에 이르렀다.

그로부터 지난, 日本李退溪硏究會의 初代會長이던 宇野精一博士와 協力하고 그 뒤를 이어 阿部吉雄博士가 第二代會長이 되면서부터 韓·日相互間에 活潑한 交流가 進行되어 왔다. 그 가운데서도 退溪學을 主題로 한 國際모임에 關한 論義가 가지하게 交換되었던 것은 물론이다.

韓·日間의 미묘한 民族感情이 불식되었다고 할 수는 없으나, 그러나 日本의 近世 國學의 淵源이 退溪先生의 思想으로 인해서 觸媒되었다는 엄연한 사실은 그들로서도 否認할 수 없는 객관적 증거를 가지고 있고, 또 和田 阿部 兩博士의 學者的 良心은 이러한 認識을 새로이 하는데 큰 도움이 되고 있다.

日本에서 이와 같이 바다의 굳혀져 가고 있는 가운데 國內에서는 內部 一部의 近代化라는 견지에서 자칫 소외되기 쉬웠던 儒學 또는 我國民族思想을 오늘에 다시 살려가야 한다는 一部의 [illegible]이 줄기차게 進行되었고, 本 退溪學硏究院에서도 「退溪學報」(季刊)를 發刊하는 것을 비롯하여 日本版 李退溪全集의 刊行, 退溪先生의 原文 解釋·譯解作業이 꾸준히 계속되던 중 마침내 지난, 一九七六年 八月 下旬에는 退溪先生의 後孫과 學者들이 大邱에서 韓·中·日 三國代表들이 參加한 「退溪思想硏究」國際學術大會가 盛大하게 이루어진 것이다.

우리 政府當局의 積極的인 支援과 在日僑胞 慶北大學校의 勞苦로서 이루어졌던 이 大會에의 參席者는 무려 一千名을 헤아렸고 特히 日本은 十三名의 代表團을 파견하는 熱誠을 보여주었다. 國際學術大會의 成果는 日本代表들이 評價한 대로 「世紀의 國際大會」의 面貌가 躍如한 一大盛事였음은 自他가 共認하는 바였다.

그리하여 이 大會에 參加했던 日本側에서는 過去 日本이 傳受한 退溪先生의 學恩을 생각할 때 이런 構想을 坐視만 할 수는 없다 하여 다음 國際大會는 日本에서 主催할 것을 提示하기에 이르렀는데, 그것이 結實하기까지에는 상당한 曲折이 뒤따랐던 것도 사실이었다.

그후 여러 가지에 걸친 韓·日 關係要人들의 來往과 協議가 거듭된 끝에 마침내 [illegible] 日의

東京大會 開催가 確定되었다。 이를하여 「近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪」 國際學術會議。

돌이켜 보면 이번 東京會議의 開催는 以上과 같은 日本學界의 前進的 姿勢와 國內에서의 積極的 意志가 凝結된 所産이 아니었나 느껴진다。

이번 大會에 參席 發表한 各國代表들은 一瞥하면 모두가 쟁쟁한 東洋學者들로서 韓國 十名, 日本 七名, 自由中國 三名, 美國二名 都合 二十二名으로 名實相符한 國際會議였으며, 韓·中·日·美代表의 基調演說 四篇을 비롯하여 研究發表 十八篇을 合치면 二十二篇이라는 방대한 것이었다。 特히 이 중 美國 컬럼비아大學의 副總長 드·바리博士(Dr. Wm. Theodore deBary)의 參加는 이 세미나의 性格으로 미루어 刮目할 만한 일로서 이 會議가 東洋이라는 地域的 테두리를 脫皮해서 汎世界的 너비로 확산되어 가고 있는 證左로 보여 흐뭇한 마음을 禁할 수 없었다。 (드·바리博士 內外는 同大會 終了後 韓國을 訪問, 陶山書院을 參拜하고 李退溪宗宅의 사랑에서 一泊하면서 韓式飮食을 즐겼고 書院 祠堂에서는 儒巾과 儒服을 着用하고 參謁하는 등 소탈하고 謙讓한 學者的 風貌를 보여 뭇 사람들을 感動시켰음을 附記한다。)

또 한 가지 特記할 일은 이번 大會에서 韓國代表들이 全員, 우리 말로 主題論文을 發表했다는 點이다。 國際大會라면 어느 것이고 恒常 使用國語 問題로 微妙한 마찰이 오가기 마련이고, 과거 日本에서 開催된 韓·日間 會議에서는 거개 英語와 日語 및 韓語가 併用되기 일쑤였는데 이번에야 이 前例가 깨진 것이다。 勿論 이 使用國語 問題로는 出發前에 多少의 論音이 없었던 것은 아니고 이로 인해 說往說來가 있었으나 結論的으로는 잘된 일이라고 하겠다。

물론 우리 代表들이 主催側에 대한 應分의 禮儀와 理解促進을 위해 우리側 發表論文 全部에 日語 飜譯文을 添附하는 配慮를 잊지않은 것은 말할 것도 없다。

어떻든 이번 大會는 開催된 地域, 參席者들의 國籍 등을 감안할 때 비단 學術的 評價뿐 아니라 國家, 民族的 次元에서도 그 意義가 적지 않았다고 할 수 있으며, 去年의 大邱大會가 「世紀의 國際大會」였다면 이번 東京會議는 「世界的 國際大會」로의 한 轉機를 마련했다고 할 수 있을 것이다。

이 點은 이번 會議에 참석했던 各國代表들이 一[illegible]으로도 가히 짐작할 수 있었던 것이다. [illegible] 서 指導的 影響力을 가지고 있는 [illegible]

自由中國 代表들에게 [illegible] 言明 一九七○年 [illegible] 大會를 中華民國에서 開催하면 參加하겠다고 約束하였더니, 이에 [illegible] 同時에 歸國的[illegible]로 이 모든 自國政府의 [illegible] 約束했다.

그리고 四日에 [illegible]大會가 成立될 時는 日本의 安岡正篤先生과 阿部吉雄 博士와 [illegible] 五人의 [illegible]가 參加意思를 비쳤고, 美國의 로·바리博士도 參加하겠다고 承諾하였다. 그리고 로·바리博士는 來後年 即 一九七九年 大會를 美國에서 開催할 수 없겠느냐는 나의 熱望에 對하여 깊은 關心을 表明하였다.

會議가 끝난 뒤 우리 駐日大使館에서는 公事多忙 中에도 우리 代表들 全員을 초청하여 勞苦를 致賀했는데, 特히 이번 會議開催의 裏面에는 金永善大使의 勞績이 甚大하였기에, 이에 感謝드린다. 그리고 韓日 代表들이 有志가 모여 詩會를 마련 [illegible] 指導에서 [illegible]致있는 하루를 가진 것은 잊을 수 없는 追憶이 될 것이다. 詩會에 모인 人士는 日本의 [illegible] 先生, [illegible]保孝教授 및 松果孫八氏, 韓國에서는 [illegible] 先生宗孫 李東恩氏, 李家源博士 그리고 本人이었다.

다만 한 가지 會期前後를 通하여 서운했던 것은 一산게이新聞을 除外한 日本의 所謂 大新聞들이 [illegible] 態度를 取한 셈이었다. 前부터 그들의 偏向姿勢는 모르는 바 아니었지만 公正해야 할 言論의 使命을 생각할 때 그들 자신을 위해서도 애석한 노릇이었다.

退溪思想을 傳하는 [illegible] 式典가 이와 같은 [illegible]에서 이루어진 것은 特히 큰 意義가 있다 하겠으며, 이로서 우리의 [illegible] 世界的으로 擴散하는 발판이 생긴 것인데, 이는 오로지 始終一貫하여 細心한 配慮를 아끼지 않은 關係當局과 各界人士, 同學諸位의 積極的인 協助·鞭達에 힘입은 바라고 할 것이다. 크게는 우리 나라와 退溪思想을, 작게는 先祖를 생각하는 後孫의 한 사람으로서 감개무량하고 감사하다는 말외에는 달리 表現할 길이 없는 흐뭇한 心境이다.

끝으로 이번 大會를 계기로 「日本李退溪研究會」를 좀더 確固한 기틀 위에 永久機關으로 育成하여야 하다는데 意見을 모아 지금까지의 私的 機構를 法人化하기로 決定하고 그 作業이 進行中이다. 이를 본 때 막상 退溪先生의 본고장인 本 退溪學研究院도 단초 [illegible]했던 바대로 하루속히 法人化를 서둘러야겠다는 마음이 간절했음을 여기 附言하고, 今後 加一層 各位의 指導, 援助, 鞭達이 있으시기를 懇願하면서 이 報告를 마친다.

退溪學研究院
退溪學報

會員名簿 〈10〉

1977年 6月 現在

〈보통회원〉

李東曺 경북 안동시 서부동 一八一一八
정석대 인천시 남구 용현 서부一동 一三六
崔龍植 서울시 관악구 신림동 三一九一四
金煥在 전주시 [illegible] 三가 三三一一五
金龍鉉 안동시 금곡동 一二八一九
[illegible]炳 서울시 [illegible] 一一二四
은정희 서울시 [illegible] 一五
[illegible] [illegible] 면 과면 [illegible] 九 一一三
[illegible] 서울시 [illegible] 一七一五
[illegible]林 [illegible] 七
[illegible] [illegible] 九
[illegible] 서울시 [illegible] 九
金[illegible] 서울시 [illegible] 八八一一

沈克澤 서울시 영등포구 시흥一동 一三一五
閔丙儀 서울시 관악구 봉천二동 四五七一二一〇
沈相弼 서울시 서대문구 옥천동 一二六一一五七
尹甲植 대구시 남구 대명동 一五八〇一四
尹科植 경남 합천군 묘산면 화양동
이광제 서울시 성북구 상월곡동 二三一一一五
金杜植 서울시 성북구 삼선동 一가 一九五
崔樹煥 부산시 서구 경남 교육위원회 주무 [illegible]과
閔丙華 경북 선산군 도개면 가산동
趙性來 마산시 성호동 六三一七
지성기 서울시 중구 신당七동 八〇一四三三
李東和 서울시 성동구 금암一동 五〇一一二
이원박 서울시 동대문구 제기四동 二一九一二
安田煥 서울시 관악구 사당동 四一九一一八
[illegible]康元 전북대 [illegible]디과대학 부속 박물관
安[illegible] [illegible] 대 [illegible]과대학 [illegible] 그수
[illegible]二浩 [illegible] B동
[illegible]鏞成 서울시 [illegible]구 [illegible] 一五一
[illegible] [illegible] 一三 [illegible] 대산그
[illegible] 서울시 [illegible]구 [illegible] 一一
[illegible]二 [illegible]구 [illegible]
[illegible] [illegible]
李[illegible] [illegible]

❀ 退溪學報規定 ❀

1. 本學報는 「退溪學報」라 稱한다.

2. 本學報는 菊版 150面 內外의 規模로 發刊되는 季刊誌로서 年 4回 刊行한다.

3. 本學報는 研究院의 定期刊行機關誌의 性格을 갖는다.

4. 本學報는 退溪學研究를 中心으로 論文, 研究資料, 文獻解題, 退溪學研究動向, 海外學界와의 學術交流, 그밖의 韓國學研究 및 普及 등을 내용으로 하는 學界通信의 性格으로 編輯한다.

5. 本學報는 本誌編輯委員會가 編輯하고 本院事務局이 刊行한다.
但 編輯委員會規定은 따로 定한다.

6. 本學報는 會員制를 두어 普及한다.

7. 會員은 다음 3 가지로 區分한다.
   (가) 名譽會員
   (나) 贊助會員
   (다) 普通會員

   名譽會員은 十萬원 以上, 贊助會員은 一萬원을 納付한 人士로 하고 普通會員은 年會費 一千五百원으로 한다.

   但 名譽會員에게는 退溪學研究院에서 刊行하는 出版物 一切를 提供하고 贊助會員에게는 學報를 提供하고 普通會員에게는 季刊學報(送料 本院 부담)를 提供한다.

8. 本學報의 連絡處는 서울特別市中區乙支路1街16
三一빌딩(李東俊) 電話 (23) 0732

退溪學報 編輯委員會

退溪思想은 어제의 哲學이 아니다。그것은 우리 民族이 이룩한 하나의 金字塔이며 世界文化의 未來展望을 밝혀주는 巨大한 오늘의 指標이다。

退溪先生逝去四百五周忌紀念出版

日本刻版

李退溪全集

東京大學名譽敎授·文博
日本李退溪研究會長 阿部吉雄 編

五〇〇部限定版
上·下一帙

頒布價 一八〇〇〇원

體裁

- 豪華洋裝 表紙·布크로스
- 金箔鐵印·二重케이스入
- 80그램特殊高級紙使用

退溪先生은 우리民族이 낳은 偉大한 思想家이며、退溪思想은 우리 民族이 이룩한 찬연한 金字塔이다。

退溪先生을 모르고 韓國學을 말할 수 없듯이 退溪思想을 모르고 近代 日本文化의 深源을 밝힐 수는 없다。

그들은 이미 退溪思想의 眞價를 世界文化의 未來展望에서 보려고 試圖하고 있다。

「自省과 省察과 體察을 通하여 人間精神의 尊嚴性과 그 存在를 再確認하는데 大本」(本全集 編者 阿部吉雄 博士序)을 두고 있는 退溪先生의 思想은 二十世紀 物質文明의 굴레 속에서 자칫「人間喪失」의 지경에 빠져 몸부림치는 現代人에게 確然한 方向을 提示해 주는 巨大한 指標이다。

日本儒學者들이 본 退溪先生과 退溪思想

- 朝鮮의 李退溪 以後 이 길을 負荷하고자 한 者를 내 일찌기 듣지 못했노라. ——佐藤直方 <十七世紀>
- 그 學識의 이른(到) 바는 도시 元·明 諸儒의 類가 아니로다 ——佐藤直方
- 朱子以後의 一人. ——稻葉默齋 <十七世紀>
- 百世之下에 朱子의 길을 이은 者는 退溪 그 사람이로다. ——藪 孤山 <十八世紀>
- 元·明時代를 通해서 古今絶無의 眞儒이다. ——横井小楠 <十九世紀初>
- 程朱의 學은 朝鮮의 李退溪에게 傳하고 —中略— 이제 그 學을 傳하여 이를 今上皇帝<明治天皇>에 바쳤노라. ——元田永孚

  <日本人들이 明治第一의 功臣이라고 稱頌하는 學者, 日本教育의 百年大計를 이룩했다는 教育勅語의 起草者>

□ 本全集의 內容 □

◆ 上卷<五〇五面>

☆ 朱子書節要<二十卷二十冊 大塚退野手澤本>

☆ 延平問答<二卷二冊>

◆ 下卷<五二二面>

☆ 李退溪書抄<十卷十冊>

☆ 天命圖說<一卷鄭之雲·李滉共撰 一冊>

☆ 聖學十圖 並 戊辰封事<一卷一冊>

☆ 易學啓蒙圖說<四卷二冊>

☆ 自省錄<一卷二冊 阿部吉雄 手澤本>

☆ 朱子行狀<一卷一冊 植木惺齋手澤本>

☆ 西銘考證講義<一卷一冊 中村習齋 手澤本>

☆ 七先生遺像贊<一卷一冊>

☆ 心經附註<四卷四冊 或은 一冊>

● 張基權議員 [illegible] 이 때에 退溪先生과 같은 歷史的 [illegible] 實에 自身나 歎하는 일 [illegible] 에 宣揚함으로써 우리 [illegible] 할 責務를 느낀다.

● 李相殷博士 [illegible] 우리 나라에 [illegible] 하는 것이 바로 退溪의 敎 [illegible] 과연 몇 사람이 [illegible] 할 수 없다.

性理學諸家解抄

影印·退溪先生手稿本六十六葉
解題·李家源

〈線裝本·三○○○원〉

「性理學諸家解抄」는 退溪先生께서 性理學을 硏究하실 때 古人의 文을 抄解하신 六十六葉의 手稿本을 本院에서 原形대로 影印·刊行한 것. 이 手稿本에는 二十餘군데 「混按」과 아울러 先生의 註明이 보이고 여러 곳에 圖가 揷入되어 學界의 關心事가 되어 있다. 「啓蒙傳疑」와 더불어 雙璧的 存在였으나 某家의 極秘藏으로 「臨山深鎖」 중에 다저 실린 일이 없었던 珍貴本이다. 이번 刊行으로 실로 四百年 만에 햇빛을 본 것이다.

退溪學硏究

1972年刊

退溪先生四百周年紀念論文集

退溪先生四百周忌를 紀念하여 發刊한 論文集。지금은 故人이 된 朴鍾鴻博士를 비롯하여 高大名譽敎授 李相殷博士、延大 李家源博士 등 斯界의 碩學들의 珠玉같은 論文 十篇이 收錄된 紀念碑的 刊行物。

〈收錄論文內容〉

〈菊版 六○六面·高級洋裝케이스入·五○○○원〉

聖學十圖

影印・退溪先生圖說十二圖
附・黎元洪贊辭・梁啓超贊詩

〈屛風用特大版 箇케이스入・三〇〇〇원〉

退溪先生遺作인「聖學十圖」와 中國의 名士 梁啓超・黎元洪 兩氏의 贊辭 등을 影印한 도합 十二폭의 圖說集。

이 두 가지 影印文書는 지금부터 五十年前(一九二〇年頃) 中國北京 尙德大學에서 國民精神의 振作을 위해서 影印 發刊했던 것으로 本院에서 간신히 그 一部를 求得하여 刊行한 것이다。

당시 中國에서 이 影印事業에 中華民國 大總統 黎元洪 등 名士 五十餘名이 連署 發起했던 것만 봐도 그 比重을 알 수 있다。 十폭 또는 十二폭 병풍을 만들 수 있도록 특수大型판형으로 高級紙에 影印하였으며 教育資料로도 훌륭하다。

聖學十圖譯解

譯註・李相殷

〈菊版 古面・半洋裝・三五〇〇원〉

본래「聖學」이란 中國哲學의 精粹, 이를 모두 간추려 大寶箴에서 夙興夜寐箴圖에 이르기까지 열폭 圖說로 엮은 것이 바로「聖學十圖」이다。 그러나 워낙 深奧한 哲理라 難題한 嫌이 없지 않았던 것을 李相殷博士의 平易한 譯解로 누구나 알 수 있게 한 것이다。 學生에게 退溪學을 올바르게 가르칠 수 있는 敎師用 參考書로도 적합할 수 있다。

活人心方

影印・古代요가圖
解題・李家源

〈新倍特殊製本 三〇〇〇원〉

원래「活人心方」은 明의 玄洲道人 朱權(一四〇三年?)이 지은 道家者流의 著籍。 本院에서 影印・刊行한 이 책은 退溪先生宗宅이 所藏한「退溪先生遺墨」중의 한 책이다。 卷末에는 先生의 十世孫 省流 志淳公의「小跋」이 붙어 있고 表題「活人心方」도 省流公의 手蹟이다。 그 중 특히 人體圖는 古代의「요가」로서 唯一의 養生術이라 오늘을 사는 우리에게도 [illegible]가 [illegible]하다。

退溪學報 過月號紹介

編輯後記

▽……이번 號는 日本 東京에서 開催된 「近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪」 國際學術會議를 特輯으로 다루었다。

물밀듯 東漸해온 西洋文明의 强勢속에서 東洋世界 各國에서도 儒學을 바라보는 現代人들의 눈은 內外를 莫論하고 批判的이었다。 어느 學問이고 그 自體內에 機能과 逆機能을 지니고 있는 바、 朝鮮時代 指導理念이었던 韓國儒學에 대하여 그 否定的인 측면만이 强調된 現今의 趨勢는 西歐思想을 우리보다 한발자 먼저 받아들인 日本 植民地史觀에 根據하는 바、 그 日本國 東京에서 日本의 良識있는 사람들에 의해 退溪先生을 기리는 學術會議가 開催되었다는 事實은 여러면에서 우리의 評價를 새롭게 해 주었다。

이를 계기로、 작게는 우리 文化를 肯定的으로 받아들이는 精神的 風土를 바로 세우고、 크게는 科學文明의 極에 處해서도 生의 滿足을 찾지 못하고 바화하는 現代人들에게 다시 한번 東方에서 빛을 구하도록 하는 계기가 이루어 지도록 기원해 본다。

원고를 이용하지 못한 [illegible]、[illegible] 「開會辭」[illegible] 本學報에 게재하지 [illegible]던 [illegible]의 원고를 제외하고는 全文收錄하였다。 基調演說은 [illegible] 充實을 기하기 위하여 原文대로 [illegible]다。 바쁜 가운데서도 흔쾌히 飜譯을 맡아 주신 成均館大學校의 安炳周、 李應衡 두 教授께 衷心으로 感謝드린다。

▽……一九七四年 四輯부터 七回에 걸쳐 連載되어 讀者諸賢의 愛護를 받아온 「存齋仲久書」가 이번 號로 끝을 맺는다。 그 동안 譯註를 맡아 수고해 주신 成均館大學校의 李東歡教授의 勞苦에 感謝드린다。

▽……李家源教授의 「陶門弟子列傳」은 特輯 관계로 原稿가 넘쳐 揭載하지 못했다。 또한 特輯所稿의 接受 지연 및 飜譯關係로 예전보다 늦게 發行하게 된 것도 아울러 사과드린다。

▽……本 研究院은 退溪學을 主題로 한 研究論文을 발굴、 게재함은 물론 더 나아가 韓國學 關係 論文에 대해서도 門戶를 개방하고 있는 바、 讀者 諸賢의 積極的인 參與를 期待한다。

退溪學報 第十四輯

[illegible]

發行處 退溪學研究院

[illegible]

李東俊 事務室

電話 七七七－五六三三

振替口座 五一三〇四三

登錄番號 마－三三一

登錄年月日 一九七四年 七月二十三日

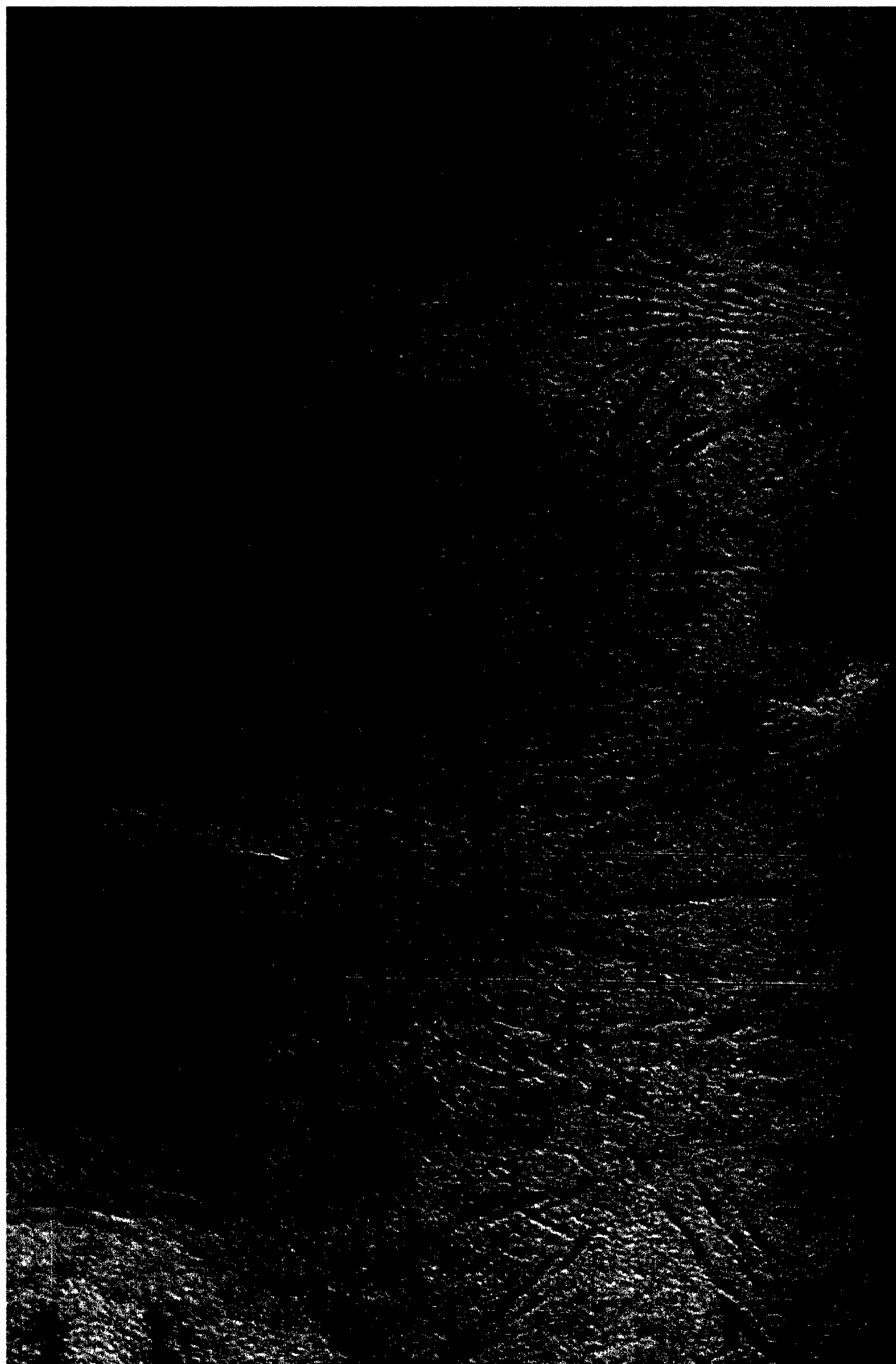
〈一部 값 八〇〇원〉

印刷處 서울印刷株式會社

〈本學報 및 本院刊行圖書發賣處〉

▼	中央圖書展示館	72 一八四二
▼	鍾路書籍센터	74 一七二二
▼	通文館	72 四三五五
▼	光化門書籍센터	74 八二〇〇
▼	良友堂	74 四二九二
▼	本院事務室	777 五六三三

〈地方에서 本院刊行圖書를 購入하고저 하는 분은 本學報에 끼여 있는 對替用紙를 活用하여 주십시오〉



退溪學報

第十五輯〈通卷第十五卷〉一九七七年十月十五日 發行



退溪學研究院

目次

卷頭辭

退溪學中興을 표방하고 本「退溪學報」를 創刊한지도 어느덧 五年의 세월이 흘렀다. 그동안 十五輯을 간행하여 바야흐로 退溪學硏究가 우리 나라 學界에 定着되었을 뿐 아니라 日本·自由中國 및 歐美學界에까지 번져 一世界 속의 退溪學」으로 발돋움할 跳躍臺가 마련되었다.

이제 準備段階의 退溪學硏究院도 退溪學의 새 學風을 다시 일으키는 바탕이 다져져 社團法人體로 發展하는 것을 契機로, 그 소임을 다하게 된 셈이다. 생각해 보면 一九七〇年 退溪先生의 四百周忌를 記念하는 紀念事業으로 朴正熙大統領께서 陶山書院重修事業을 마련하신 이래로 硏究論文集「退溪學硏究」가 발간되고, 社會有志에 의한 退溪先生銅像建立, 退溪先生遺品展示會 및 紀念講演會 등 紀念事業이 完了된 후, 일단 中興의 土臺가 마련된 退溪學中興의 新氣運을 永續的인 學風으로 形成시키기 위해, 本「退溪學報」가 發刊되어 그 中興運動의 求心的 役割을 담당해 온 것이다. 이 學報는, 그 財政·編輯面에서는 많은 有志·學者諸位의 아낌없는 協助로 이루워졌으나, 그 運營은 個人的 執念에 맡겨졌었던 것이며, 언젠가는 社團法人으로 옮아갈 計劃하에 있었다.

現在 退溪學硏究는 이미 中興의 궤도를 타고 國際的 性格을 띠게 되었고, 本格的인 事務局의 設置가 必要하리만큼 長足의 發展을 본 것이다. 이에 硏究院은 지금까지 거의 獨

力으로 이끌어 온 運營方式에서 脫皮하여 앞으로는 法人體를 갖춘 公共學術團體로 발전을 기약하게 되었으니、退溪學의 振興을 위해서 참으로 慶賀할 일이라 하겠다。

그동안 本硏究院은 적지 않은 所業을 이룩했다고 自負해도 무방할 것 같다。十五輯에 달하는 「退溪學報」의 發刊 이외에도 「聖學十圖」「活人心方」「性理諸家解抄」등의 影印과 日本刻版 「李退溪全集」出版 金鎔翰氏作「이마」「退溪主題長篇小說」發刊・同日本語版 出版 등을 통해 硏究資料를 刊行했고、두번에 걸친 退溪學硏究 國際學術會議가 한국과 日本 東京에서 개최되었고、여러번의 學術강연회도 開催하여 多大한 성과를 올렸다。앞으로 退溪學은 東洋三國뿐만이 아니라 歐美學界에까지 전파될 活路가 트인 것이다。

이와 같은 成果를 이룩하는 데는 뜻있는 많은 人士諸位와 各言論機關의 協助가 컸다는 것을 再三 강조해 두지 않을 수 없다。特히、故朴鍾鴻博士와 故李相殷博士、두 분의 退溪學發展에 대한 貢獻이 많았으며 그리고、退溪學發展을 爲해 집필하여 주신 여러 先生님과 名譽會員、贊助會員 또는、一般會員으로 加入하여 공헌하신 有志諸位에게도 깊은 謝意를 表해 둔다。

생각컨대 退溪先生은 民族의 스승이었고、우리의 人倫과 道義의 길을 마련한 萬世의 道學者였기에、先生의 學問은 한낱 家學의 좁은 테두리에 두거나、歷史家의 硏究對象으로 限定시키는 愚를 犯해서는 안될 것이다。앞으로、退溪學은 民族主體思想의 淵源이 되고、健全한 國民倫理의 規範的 基礎로서 오늘에 살아 作用하는 實踐倫理가 되어야 할 것이다。社團法人體 退溪學硏究院의 새 出發과 더불어 退溪學이 民族의 學問이 되고、國民精神의 大綱으로서 日常生活에서 「敬」과 「誠」의 精神을 實踐하는 價値觀의 基本이 될 것을 念願한다。그리고、東아시아 書院文化의 精華라 할 「陶山書院」도 退溪先生께서 내리신 賢弟子를 모아 講學하시던 生動하든 學問의 殿堂이었으므로、今後도 그 뜻을 이어받아 繼

內學者뿐만이 아니라 世界 各國의 碩學들이 찾아들어 그들이 머무르면서 研學할 수 있는 시설이 이루워져 學問의 國際交流의 中心구실을 하는 날이 하루 속히 다가오기를 希求한다。

十五輯의 「退溪學報」를 쳐다보니、 이 역시 五年간의 피땀어린 學者諸位의 研究結果로、 編輯者 또한 가슴 뿌듯한 보람을 느끼게 한다。 個人의 손에서 떠나는 마지막 호를 紀念하기 爲하여 儒學의 本領인 忠孝思想의 特輯을 마련해 보았다。 적은 成果이지만、 無에서 有를 이룩한 所產 같아서 그저 대견스럽고 감개무량할 따름이다。 앞으로 十六輯부터는 質的 面에 置重하여 刷新된 學術誌로서 永遠無窮토록 發展을 期約하는 祈願을 담아 卷頭에 몇 가지 所懷를 적어 이 學報의 續刊을 祝福해 두는 바이다。

李 東 俊

〈隨想〉

續「傳習錄辨」의 辯

李 乙 浩

退·高兩賢의 四七論辯은 明宗十四年(一五五九)에 비롯하여 그의 二十一年(一五六六)에 끝내므로써, 長長 七年이라는 긴 시간의 흐름 속에서 이루어진 우리의 귀중한 學術的 재산이 아닐 수 없다. 그中 牛·栗兩賢이 그 뒤를 이어 論辯을 주고 받음으로써, 理氣之學의 展開에 豊饒로운 前程이 약속되었다고 해도 좋을 것이다.

그러나, 필자는 여기서 그 학술적 재산이라거나, 풍요로운 前程을 [illegible] 말하려는 [illegible] 實科에서 본 遺德의 [illegible] 수 있게 되기를 기원하며, 그렇지만 된다면 어찌 필자 한 사람만의 幸일 것이냐 하는 생각을 해 본다.

대체로 이 論辯의 發端은 「高峯上退溪四端七情說」의 提言에 의한 「退溪答高峯四端七情理氣辯」의 應答에 의하여 이루어진 것으로 알려지고 있지만, 退溪가 먼저 高峯에게 「又因士友間傳聞所論四端七情之說鄙意……如此下語無病否」라 한 비판의 요청에 의한 高峯의 應答이, 마치 高峯에 의한 四七論의 提言이었던 것처럼 흔히 전해지는 것은 어찌된 까닭일까. 그것은 어쨌든 간에, 필자는 가끔 다음과 같은 假想에 사로잡히곤 하는 때가 있다.

「내가 만일 退溪였더라면, 高峯 같은 이에게 「如此下語無病否」의 질문을 요청할 수 있었을 것인가.」

그것은 내가 二十九세 年下인 二十三歲 되는 大學生에게 이러한 質問書를 냈더라면, 그때 [illegible] 나이 [illegible] 十二이었을 것이오, 지금(六七) 이 問書를 낼 수 있는 高峯을 고른다 하더라도, 그의 나이는 四十當年의 괄괄한 敎授임에 틀림 없을 것이니, 지금 좀 少壯敎授(四十代)들에게 물을 수 있는 謙虛한 자신의 모습을, 나는 아무래도 자신있게 肯定的으로 말할 수 있는 自信이 있을 것 같지가 않다.

終始一貫 이 論辯의 七年 過程은 退溪의 眞摯한 思索의 歷程으로 보아야 함은 다시 말할 나위도 없다. 그것은 어찌 退溪에게 限하랴. 高峯에게 있어서도 마찬가지일 것이다. 거기에는 秋毫의 私心(나이, 또는, 學的 權威, 또는, 社會的 地位)따위는 한가닥 그림자도 비추어 있지 않다. 오직, 眞理的 情熱만이 言言句句 구슬처럼 엮어져 있는 것이나, 여기서 또 다시 제二의 假想에 사로잡힌다.

「내가 만일 退溪였더라면, [illegible] [illegible]氣에 [illegible] 感情을 [illegible] 지 않고 [illegible] 應答할 수 [illegible]

것인가.」

여기에도 나는 자신이 없다. 及其也 自說을 修訂하여 高峯의 說과 折衷하므로써 끝내는, 高峯의 「考之未詳察之未盡」으로 끝냈지만, 거기에는 六六세라는 七十當年의 老學者 退溪의 깊은 良識이 아니었더라면, 七年 論辨이 그처럼 圓熟된 成果를 거두고 끝냈을 것 같지가 않다.

필자는 근자에 와서 자주 이 論辨過程에 있어서의 退溪先生의 그 學者的 學德에 마음이 끌리곤 한다. 왜 그럴가도 생각해 본다. 우리 周邊의 學的 風土에서 과연 저 「四百年 전의 退·高 四七論辨」과 같은 學術論辨이 가능할 것인가도 생각해 보는 것이다. 우리는 실로 두 先賢의 後學으로서 그들의 遺德을 繼承할 수 있을 것인가. 이 시점에서 우리는 스스로를 自省하지 않으면 안될 것만 같다.

退溪先生께서 「傳習錄辨」을 지으므로써, 陽明學不振의 責任이 마치 退溪에게 있는 것처럼 學界의 一角에서 이야기 되고 있으나, 필자는 여기서 四七論辨을 다시금 回想해 보지 않을 수 없다.

진정 四七論辨에는 高峯이 있었으나, 傳習錄辨에서는 高峯이 없었다. 傳習錄辨의 辨을 쓴 第二의 高峯이 없었기에, 退溪로 하여금 續傳習錄辨의 辨을 쓸 기회를 허락하지 않은 채, 소위 傳習錄辨의 一文으로 李朝 陽明學의 운명을 결정지워 주었다는 사실은, 결코 退溪의 참 뜻이 아니었으리라 생각해 본다.

뿐만 아니라 理氣論에 있어서는 그 후 牛·栗이 나왔고, 白湖의 退·高·牛·栗의 四賢을 비판한 四端七情, 人心道心說이 쓰여지므로써, 隆崇한 學運이 展開되었음에도 불구하고, 왜 陽明學에 관한 한 師說을 效之하여 이를 墨守할 뿐 反論의 提起가 없었을까. 反論의 提起가 없었던 陽明學의 不振은 결코 陽明學만의 不幸이 아니라 李朝學術界의 一大損失이 아닐수 없다는 의미에서, 그 責任은 退溪에 있는 것이 아니라, 오히려 그의 門下人에게 있음을 우리는 알아야 할 것이다. 결코 師說에 대한 承順만이 美德이 아님을 여기서 痛感하는 뜻에서, 第二의 高峯이 있었더라면 하는 아쉬움을 감출길이 없다. 이는 결국 退溪의 學的 度量에 대해서까지도 損傷을 가져온 책임을 오늘의 後學들도 함께 지므로써 오늘에 다시금, 나실 수 있다면, 退溪先生으로 하여금 「續傳習錄辨의 辯」을 쓰시게 하므로써, 四·七論辨의 後光처럼 陽明學의 後光도 찬란하게 빛을 내어, 우리의 學術界에 다시금 榮光이 돌아오도록 해야 할 것만 같다.

〈前全南大敎授〉

도산서원 탐방기

李 康 洙

中國哲學研究에 志同道合하는 學人들이 지난 봄부터 매달 두 차례씩 서울 中心部에 있는 某출판사 회의실을 빌어 讀書會를 가져 왔다。 한 권의 책을 저마다 [illegible]게 되었을 무렵에, 마침 방학도 되었으니 번거로운 都心을 벗어나 [illegible] 遊歷하며 [illegible] 보는 것이 [illegible]는 의견이 나왔다。 이 제안는 마침내 東方 儒學의 寶庫인 退溪先生의 遺風이 남아 있을지도 모르는 陶山書院으로 가보는 것이 좋겠다는 의견으로 모아졌다.

同好人 열여덟이 지난 6월 23일 아침 간소한 여행복 차림으로 清涼里에서 安東行 열차를 탔다。 小白山脈의 등허리를 타고 달리는 열차 속에서 비록 후덥지근하기는 하지만, 오랫만에 쫓기는 일상생활과 번화한 도심에서 벗어난 해방감을 맛보며, 연도변의 수려한 경치를 감상하기도 하고, 부담없는 이야기를 나누다가 보니, 어느새 안동에 닿았다。

安東에서 다시 禮安으로 가는 버스를 바꾸어 탔다。 공교롭게도 중고등학교가 방학하는 날이어서, 버스 안은 [illegible] 가방든 남녀학생들, [illegible] 큰 보퉁이를 안고 있는 [illegible]

[illegible]

버스에서 내려 [illegible]

구불 [illegible] 있는 [illegible] 안 걸었다。 수백년 자랐을 듯한 소나무들이 하늘을 가릴 듯이 쭉쭉 뻗어있고, 그 아래로 흐르는 시냇가에는 널직한 바위들이 물에 씻기고 있었다。 그들 바위에 의지하여 몸을 씻고 있는 서넛 농부들을 부러운 눈으로 쳐다 보았다。 [illegible] 선생이 가끔 거닐며 思索을 [illegible]는 탁영담(濯纓潭)이 아닐지 모르겠다。

석양놀이 붉어질무렵, 書院에 당도하였다。 청결하게 청소해 놓은 우물이 있어 가까이 가니, 洌井이라는 두 글자가 선명하게 [illegible] 한 마디지 마음껏 들이켜 보니, 차가 [illegible] 그로 차고 시원하다。 그릇 [illegible] 주한 한대를 받으며 [illegible] 바쁘게 개울가로 나가 [illegible] 물은 겨드랑이를 넘지 않을 [illegible] 깊이였지만, 아득히 보이는 두 [illegible] 사이를 질펀하게 채우는 너비를 가지고 있다。 그곳에 몸을 담그고 느렸느 [illegible] 다 하나, 때로 뇌해지고 세상사와

모든 시름도 사라진다.

書齋 겸상으로 되어 있는 저녁 식사를 마친 뒤, 우리 일행들은 典敎堂에 모여 앉아 선생 생시의 逸話들로 이야기 꽃을 피우다 보니, 어느덧 자정이 넘어 있었다.

우리의 숙소는 典敎堂 앞에 두 날개처럼 마주 보며 세워진 두 채의 기와집에 마련되어 있었다. 두게운 마루와 겹창을 가진 전형적인 韓屋이었다. 비록 木枕을 베고 누워 모기에 시달려야 하는 하룻밤이었지만, 선생께서도 이러한 환경 속에서 그처럼 높은 學問을 쌓고 德性을 닦으셨을 것이라고 생각하니, 모두 달게 여겨졌다.

일행은 날이 밝자부터 서둘러 일어났다. 書院 안의 景物이 아침 햇살에 선명하게 빛나 보였다. 병풍처럼 둘러쳐 있는 靈芝山 기슭에 10여 채의 한옥들이 단정하게 자리잡고 있다. 境內의 棟마다 걸려 있는 縣板들이 시선을 끈다. 亦樂齋·博約齋·弘毅齋·進道門 등 어느 것 하나 깊은 뜻을 가지지 않은 것이 없다. 亦樂은 「배우고 때 맞추어 익히니 즐겁다 아니 할 수 있겠는가. 먼 곳으로부터 온 學友가 있으니 또한 즐겁지 않은가. (學而時習之, 不亦說乎, 有朋自遠方來, 不亦樂乎)」에서 由來한 것 같고, 博約은 「文을 널리 배우고 禮로서 自己를 단속하고 조절한다 (博學於文, 約之以禮)」에서 由來하였으며, 弘毅는 「선비는 원대한 뜻을 세우고 강인하게 실천하지 않으면 안된다 (士不可以不弘毅)」에서 由來하였을 것이다. 亦樂·博約·弘毅는 오늘날 교육에 從事하는 사람들이나 학생들이, 다시 한번 음미할 값어치가 있는 것이라고 생각했다.

書院 앞은 툭 트여 있고, 그 사이에 낙동강 상류 물이 굽이쳐 흐르고 있다. 心懷를 한껏 豁達하게 하기 위해 이곳을 찾으셨다는 선생의 뜻을 짐작할 만하다. 세면도구를 들고 어귀의 그 우물가로 나왔다. [illegible] 우물이 맑은 아침 햇살을 받으며 雅趣를 돋우어 준다. 그러나 선생이 손수 못을 파고 그 속에 심으셨다는 蓮되 자취를 볼 수 없고, [illegible] 그 뒤에 심으셨다는 菊花는 [illegible] 모습을 볼 수 없어 안타까웠다.

국화는 隱逸한 맛을 풍기는 꽃으로 陶淵明의 사랑을 받았던 것으로 알려져 온다. 蓮은 진흙 속에서 자라되 더러움에 물들지 않고 맑은 물결에 살랑살랑 씻기면서도 妖艶하지 않고, 속은 툭 트였으되 바깥 모습은 단정하며, 멀리서 바라볼 수는 있으나 가까이에서 희롱할 수 없어 君子답다 하여 周敦頤의 사랑을 받았다.

선생은 또한 국화나 연꽃 못지 않게 梅花를 사랑하였다고 한다. 매화는 어둔 설한에 生機를 발동시켜 점차 꽃눈을 키우며 殘雪이 채 녹기도 전에 꽃망울을 터뜨리는 強靭한 生命力을 자랑한다. 국화의 은일한 맛에 젖고

脫俗한 心懷를 高揚하고、蓮의 군자다운 자태를 감상하며 性情을 涵養하고、梅花의 줄기찬 毅力을 본받아 眞實을 實踐에 옮기셨을 듯한 선생의 모습을 떠올려 본다。

會員들은 典敎堂에 둘러앉아 「宋儒와 佛敎」라는 책을 읽었다。두시간 남짓 아침 글공부를 하면서、불현듯 선생에 대한 그리움이 새로워졌다。사람다운 사람、스승다운 스승이 아쉬운 오늘날、스승 가운데 스승이신 선생이 살아 계시어 직접 묻고 배울 수 있다면、進學修德의 삶이 倍加할 것 같다。

아침식사 후에 선생의 묘소를 참배하러 갔다。생각보다 묘소는 [illegible] 검소하였다。墓碑銘도 「退陶晩隱眞城李公之墓」라는 열자에 지나지 않으나、浮華를 싫어하고 俗事에 얽매이지 않으며 오직 學問에만 精進하려 하였던 선생의 정신이 여기서 엿보인다。

典敎堂에 되돌아오니、그곳 家老들이 기다리고 있다。三伏더위에도 갓쓰고 正裝하여 端正히 앉아 있는 모습이 옛선비 彷彿하였다。

선생께서 지금 이곳에 되살아나신다면 저렇게 근엄하셨을까? 급격한 환경의 變化에 적응하기에도 벅찬 오늘날의 지식인들에게、근엄이란 아무래도 불편하게 느껴질 것이다。갓쓰고 도포입은 선생의 모습을 중절모 쓰고 양복입은 紳士로 바꾸어 그려보며、도산서원을 依依不捨한 心情으로 떠나왔다。

〈高麗大學校 講師〉

〈退溪學報 第十六輯 豫告〉

歡迎의 人事

安岡正篤
〈大會常任顧問·全國師友協會會長〉

저는 이미 蛇足이 되겠읍니다마는 모처럼의 모임이므로 한 말씀 感想을 말씀드리어 人事에 대신하고자 합니다.

戰後 內外의 情勢를 通觀해 볼 때, 아직도 오로지 政治·經濟 ── 그 政治도 國防·經濟가 거의 그 내용의 전부입니다만 ── 의 交流만이 있을 뿐, 아무래도 널리 文化·敎養이라는 面에서의 交流는 매우 적은 것같아 아쉬웁게 여기고 있던 차에, 금번 友國 사이에 本會가 열리게 된 것은, 진실로 至極히 同慶해 마지 않는 바입니다.

어제도 會長先生께서 「有朋自遠方來하니 不亦樂乎아」라는 『論語』冒頭의 말을 引用하셨읍니다만, 저도 참으로 同感이었읍니다. 이에 聯想하는 일입니다만, 그 遠方으로부터의 尊貴한 道朋, 良朋이 한자리에 모였으니, 같은 論語에 「以文會友, 以友輔仁」이란 名言이 있듯이, 本會는 참으로 그와 같은 文會輔仁의 會이어서 진실로 有益한 일이라 생각됩니다.

그 論語도 실은 日本에서는 확실히 普及되고 있읍니다. 그러나 참으로 부끄러운 속담이 있읍니다. 「論語 읽

는 자가 論語 모른다」라는 것입니다。論語라는 것을 고리타분한 形式道德의 책인 것처럼 理解하고 있는 사람들이 지금까지도 아직 적지 아니한 바입니다。그러나 참으로 이 論語、이것으로 代表되는 東洋의 古典이라는 것은、배우면 배울수록 대단히 深遠하며 博大한 것으로、나이를 먹을수록 그 맛을 깊이 맛보게 되는 것입니다。특히、日本에 있어서는 德川初期로부터 이 儒學이 매우 성실하게 채택되어、德川幕府가 三百年이라는 治世를 維持할 수 있었던 것은、이것에 힘입은 바 매우 컸던 것입니다。

오늘날에도 日新이라는 말、혹은 維新이란 말이 있읍니다만、「周나라는 비록 오래된 나라라 할지라도、그 命은 오직 새롭다(周雖舊邦、其命維新)」이어서 참으로 維新이라는 것은 尊貴한 것입니다。이것을 통하여 역시 文化도 維新이 아니고는 아니됩니다마는、오늘날 아직도 戰後의 友國을 通觀하여 볼 때、앞에서도 말씀드렸듯이 國防이라든가 經濟라든가 하는 方面에 치우치고 있는 것은 참으로 안타까운 일입니다。그 政治·經濟의 근본에 있어 教育學問、文化學藝라는 것이 보다 早速히、보다 훌륭하게 보급되어 있지 않으면 아니된다고 생각되는 이때、이 會가 열렸으니、이것이 契機가 되어 크게 仁運、文運이 일어나——仁이란 말은 매우 크고 넓은 말이어서 全文化를 대표하는 말이므로——참으로 輔仁、즉 仁을 돕고 文化를 일으키는 일의 契機가 되고 原動力이 된다면 至極히 大慶스러운 일이라고 하여야 할 것입니다。이제부터 이 會가 隆昌하게 되어、友國 사이에서 자주 이같은 會合이 열리게 된다면、더더구나 반가운 일이라 하겠읍니다。

이 日本에 있어 그같은 意味에서 仁運、文運이라는 것을 생각해 본다면、아무래도 佛教와 함께 儒教라는 것이 커다란 貢獻을 하여 왔읍니다만、이 儒教의 興隆에 관하여는 中國과 韓國이 아무래도 第一의 淵源인데、그 中國에서 共産政權의 樹立으로 말미암아 儒教가 排擊되고、그 바람이 제법 日本에까지도 미치고 있읍니다。그런 점을 생각해 본다면、오늘의 會合은 더욱더 그 意義가 尊貴하다는 것을 痛感하게 됩니다。이 學問의 影響、발化、使命이라는 것이 점차로 自覺되고 普及된다면 그같은 時勢도 크게 變化하게 되는 것이나 아닌가 하는 바람도 갖게 되는 것입니다。

德川幕府가 三百年 가까이 維持되었다는 것은 歷史的으로 하나의 奇蹟이라 하여도 좋은 일입니다만、이

따處는 [illegible] 하기 않는 學者이 아니는 [illegible] 二言數 [illegible] 나ーー다루신 [illegible]의 [illegible]에 [illegible] 그 敎學을 일으켰던 것입니다. 그것이 [illegible] 倂合여져 말씀드린 것도 없이, 크게 貢獻은 하였던 것입니다.

仁이라는 것을 日本人들은 往往 매우 狹意로 해석하고 있으나, 그리고 日本의 天皇은 항상 그 이름에 仁이란 글자가 붙어 있읍니다만, 이것이 참으로 正當하게 解釋되고 普及된다면 크게 文化에도 影響을 끼칠 것입니다. 儒敎는 다른 意味로 말씀드리나면, 仁의 敎學으로서, 이같은 內外의 時運과 情勢라는 것을 생각하면 생각할수록 이 會의 意義나 使命이라는 것을 味識할 수 있을 것으로 생각하는 바입니다.

[illegible] 現在에 특히 顯著한 時勢, 時流라는 것으로부터 보다면, 이때는 [illegible] 이것이 起戰가 되어 [illegible] 時勢도 크게 변화될 것은 아닌가 하고 생각되기도 하여, 一詩經에 있는 [illegible] 다시 그 뜻을 吟味하게 되는 것입니다.

또 그 反面에 있어서는 李退溪先生의 一退 라는 것에서 여러 가지로 思索되는 바 있습니다. 儒敎라는 것은 修身, 齊家, 治國, 平天下의 學問, 修己治人 즉, 나를 닦고 남을 다스리는 學問으로서, 經世濟民이라는 것이 尊貴한 그 一面입니다마는, 同時에 매우 깊은 內面的 涵養, 남모르는 潛養, 혹은 含德을 존귀하게 여기는 것으로서 修身, 齊家, 治國, 平天下 즉 政治, 經濟와 같은 일의 反面에 이 潛養이라는 것, 이것이 退라든가 晦라든가 하는 글자에 表現되어 그 精神·敎養이 또 매우 發達하여 오고 있읍니다.

李退溪先生의 學問 —— 그것은 주로 朱子로부터 傳하여져 있고, 그 朱子는 아시는 바와 같이 晦庵이라 號하여 雅號에 晦라는 字를 사용하고 있읍니다만, 그것이 日本에도 傳하여져 元田東野先生 등도, 그 前의 大塚退野先生 등도 活用하고 있는 것입니다. 이 晦나 退와 같은 思想 혹은 敎養, 이것은 日本人들 가운데에는 消極的 思想 혹은 隱遁的 思想인 것처럼 생각하는 사람이 적지 않습니다만, 이 退溪先生 혹은 그와 같이 日本에도 退라는 號가 많이 있는데, 이것들은 決코 消極的 思想은 아닌 것으로서, 退라든가, 晦라든가 하는 것은, 이것은 生成化育의 根源의 德을 말하는 것이어서, 나무로 말하면 根本 즉 뿌리를 기르는 것이며, 枝葉 혹은 果實, 꽃이나 열

매의 華麗한 現實에 대한 淵源의 生成化育、創造進化의 根源을 기른다고 하는 意味임은 말할 것도 없읍니다。대단히 그윽하고、그리고 同時에 대단히 尊貴한 生이라는 것의 無限한 힘을 象徵하는 것으로서、이것은 決코 消極的인 思想은 아닌 것입니다。그래서 朱子가 처음으로 晦라든가 또는 同時에 저 天山遯 즉 遯卦에 나타나고 있는 遯이라는 글자를 또 雅號에 使用하고 있읍니다。晦라든가 遯이라든가 하는 이것은 이우고 朴——즉 生木 그대로의 저 朴입니다만——혹은 世間의 功利에 대한 逸과 같은 말이 되어 깊게、그리고 넓게 사용되고 있읍니다만、이같은 일들도 애석하게도 一般에게는 매우 消極的인 말로、혹은 결핏하면 現實의 經世濟民活動에 대한 隱遁的인 孤獨을 사랑한다고 하는 消極的인 意味로 지금까지도 사용되고 있으며、이 또한 매우 애석한 錯覺인 것입니다。

李退溪先生의 學問、혹은 그것에서 日本에 傳하여 大塚退野、혹은 元田東野、이 모두가 雅號를 통하여 一連의 매우 깊은 精神的 內容을 표현하는 것으로서、대체로 東洋의 文明、文化라는 것은 西洋 近代文明、文化에 비교하면、저쪽은 陽을 가지고 말한다면 크게 陽性입니다만、이쪽은 그에 대하여 매우 陰德、陰原理的인 것으로서、그 內容은 보다 깊고 넓게 硏究하고 解明하여、이것을 敎化에 사용하지 않으면 안된다고 항상 생각하고 있는 터입니다。

宋晦菴으로부터 시작하여 晦라든가、遯이라든가、逸이라든가、朴이라든가、退라든가 하는 이같은 思想、信念이라는 것은 今後의 日本 및 世界의 文明에 대하여 커다란 意義、示唆、使命을 갖는 것이며、여러분들에게는 쓸데없는 잔소리가 되겠읍니다만、이같은 思想、信念이라는 것은 우리들 肉體로 말하면、마치 動脈에 대한 靜脈과 같은 것입니다。靜脈이라는 것을 醫學的 敎養이 없는 사람들은 매우 誤解를 하고 있는 것인데、靜脈이라는 것은 오늘의 말로 말씀드리자면 汚染、社會的 世界的으로 文明의 汚染도 되고 있는 各種의 汚染이라는 것——이것은 文明의 運命에도 관계되는 것입니다만——이 汚染을 如何히 하여 救할 것인가、淨化할 것인가 하는、즉 現代文明의 가장 深刻한 문제일지도 모르는 이 汚染을 淨化시킨다고 하는 役割을 日常에 있어 하나 그 있는 것이 動脈에 대한 靜脈인 것입니다。

이 靜脈이 健實하기는 하면, 動脈 혹은 조금 弱化되고 있어도 걱정이 없는 것입니다만, 東洋의 數學 특히 脈라든가, 野라든가, 朴이라든가 하는 이 獨特한 思想은 靜脈 혹은 肝臟, 腎臟, 日本에는 肝腎(중요하다는 뜻)이라는 말이 있읍니다만, 그것은 肝臟과 腎臟이며, 이것은 淨化와 그에 의한 活力의 代表器官으로서, 그래서 肝腎要(간진가나메·매우 중요하고 요긴한 것을 의미)라는 俗書이 있읍니다. 要는 腰입니다. 內科的으로는 肝臟, 腎臟, 外科的으로는 腰, 이肝腎要라는 것은 그야말로 肝腎要(매우 중요하고 요긴한 것)입니다만, 이렇게 되면 東洋의 學問 특히, 이 儒教·儒學이라는 것은 대단히 深遠하고 權威있는 學問이라 생각하는 바이며, 모든 現代文化의 根本的 意義에 있어서, 저는 이 朱晦庵, 李退溪로부터 시작하여 日本에도 傳하여 지고 있는 이 大塚退野, 三田東野와 같은 이런 분들의 學問이라고 하는 것은 지금이야말로 溫故——옛 것을 찾는다고 하는 이 溫이란 글자는 대체로 따뜻하다. 따뜻하게 한다는 글자입니다만——참다운 溫故知新, 매우 새로운 意義와 使命을 가진, 보통 사람들에게는 저의 想像할 수 없는 대단히 尊貴하고 積極的이고 또한, 深遠한 意義와 同時에 使命을 가진 것으로, 이같이 나는 깊이 생각되어지고 있는 것입니다.

이러한 때에 韓國, 中國, 美國, 日本의 碩學鴻儒들이 모이시어 그것에 着眼하여 새로이 李退溪先生을 중심으로 하는 教學을 일으키려고 企劃하심은 참으로 限없는 感激과 期待를 갖게 하는 훌륭한 일이어서, 그런 意味에 있어서도 本會가 이것을 契機로 하여 크게 發展하고 또, 그 教化를 넓혀가기를 마음으로부터 念願하고 있는 바입니다.

開會에 當하여 애오라지 저의 心中에 품고 있는 感想 혹은 希望 혹은 信念이라 할 수 있는 것의 一端을 披瀝하여 聽取해 주심을 願하게 되었읍니다만, 이것으로 저의 人事에 대신 하는 바입니다.

〈特輯〉 第十五輯刊行紀念

韓國倫理思想의 傳統

—特히 忠孝思想을 中心으로—

倫理的 側面에서 본 忠孝思想

柳 正 東
〈成均館大學校 敎授〉

머릿말

나 스스로가 몸가짐을 원만하게 하고, 집안이 화목하며, 나라가 發展하고 人類가 平和를 維持한다는 것은, 오늘 뿐만이 아니라 東西古今을 通한 永遠한 所望이라고 할 것이다. 이제 새삼스럽게 문제삼게 된다는 것은 個人의 行爲에서나, 家庭 안에서의 和平이라던가, 國家의 繁榮이라던가, 世界의 安定性에 비추어, 이 現實이 그만큼 不安함을 뜻하는 것으로 안다. 世界史의 一翼을 맡은 韓民族은, 지니고 있는 歷史的 特殊性을 通해서 새로운 文化創造에 必要하고도 充分한 寄與가 있어야 할 것이며, 忠孝의 旗幟가 높이 오르게 된 것도 偶然한 일이라고만 하기에는 너무도 切實한 現實로 느껴진다. 25時의 作家인 「게오르규」는 韓國에 온 紀念講演에서 우리를 지적하기를 「君子의 傳統을 살려서 試鍊을 이겨 온 韓國人은 巨木에 핀 蘭草」라고 비유하였다. 이제 이 蘭草의 香氣는 世界史를 살지게 해야 할 때가 온 것으로 보인다.

1、民族倫理의 傳統性

國祖 檀君께서 나라를 創建할 때에 「弘益人間」을 國是로 내 놓은 바 있음은 周知된 事實이다. 人間이

라는 말이 當時의 政治的인 用語였는지는 알길이 없으나, 弘益國民이라고 하지 않고 弘益人間이라고 表現한 點에 類달리 關心이 간다. 人道主義的인 心底에서 우러나온 것으로 看做된다.

箕子의 統治는 禁8條에 依한 것이었다고 하나, 그 內容의 全部를 알 수 없음이 유감스럽지만, 傳해 오는 3條는 다음과 같다.

(1) 相殺, 以當時償殺(사람을 죽인 자는 直時 死刑에 처한다.)

(2) 相傷, 以穀償(남의 身體를 傷害한 자는 穀物로써 갚는다.)

(3) 相盜者, 男沒入爲家奴, 女子爲婢, 欲自贖者人五十萬(남의 물건을 도적질 한 자는 原則的으로 所有主집에 잡혀 들어가서 奴隷가 되나, 自贖하려는 자는 每人當 50萬錢을 내놓아야 한다.)

이 세 條文은 法律의 성격을 가진 것이지만, 3條끝에는 「雖免爲民, 俗猶羞之, 嫁娶無所讎」라는 것이 이어져 있다. 이것은 그 當時의 나라풍속을 말해 주는것으로서, 비록 돈으로 自贖하여 良民이 된다고 하더라도, 國俗으로서는 이것을 부끄럽게 생각하여 결혼의 相對者를 구하지 못한다는 것이다. 漢書地理志에는 이 8條禁法에 관련해서 「是以其民終不相盜, 無門戶之閉, 婦人貞信不淫辟」이란 것이 보인다. 즉 朝鮮사람들은 도적질을 하지 않고, 밤에 門을 닫지 않으며, 女子들은 貞節이 있어 淫亂하지 않다는 것이다. 本來 古朝鮮에서는 貞操를 굳게 지킴을 美德으로 삼아왔음을 전해 주는 것이다.

扶餘에서는 男女間에 姦淫을 하거나, 婦女 사이에 妬忌가 甚한 자에 대하여는, 極刑에 處하였다. 衣服은 白色을 숭상하였고, 死者에 대하여는 厚葬하는 風俗이 있었다고 한다.

周書 異域傳에 依하면, 高句麗의 禮俗으로는 婚禮時에 거의 財幣로 하지 않고, 만일에 財物을 받은 者는 賣婢라고 하여 매우 부끄럽게 여겼으며, 父母와 男便喪에는 華夏服制에 따른다고 되어 있다. 北史高句麗傳에는 좀더 자세하게 記錄되어 「男女가 서로 좋아하면 婚嫁를 하되, 男家에서는 猪酒를 보낼 뿐 財聘하는 일이 없으며, 或 財物을 받는 者가 있으면 사람들이 모두 부끄럽게 여겨 賣婢라고 하였다. 사람이 죽었을 때는 殯所를 屋內에 두고, 3年이 지난 뒤에야 吉日을 擇해서 葬禮를 치르되, 父母와 夫喪은 三年服을 입고, 兄弟는 三月服을 입으며, [illegible]

하고、耽羅時는 節婦的 事으로 보낸다」라고 되어 있다。

新羅時代는 더우기 信義精神을 높이고、知行合一의 氣風下에 實踐躬行이 강조된 時期로 理解된다。花郎道의 世俗五戒는 그 代表的인 德目으로 생각된다。圓光法師의 創案이라고 하는「事君以忠」「事親以孝」「交友以信」「臨戰無退」「殺生有擇」은 有名하거니와、唐將인 蘇定方은 百濟를 征服하고 돌아와서 高宗에게 아뢰기를

「新羅의 임금은 仁하여 百姓을 사랑하고、臣下는 忠으로 나라를 섬기며、아랫사람이 윗사람 섬기기를 父兄과 같이 한다。(三國史記 金庾信傳)」

라고 하였다고 한다。

高麗 太祖는 19年에 海內를 統一하고、臣子의 禮節을 바로 잡기 위해서「政戒」1卷과「誡百寮書」8篇을 지어서 中外에 頒布하였다고 하나、지금 傳해 오지 않아서 알길이 없다。또、太祖는 後代를 위해서「信書」와「訓要」十條를 지어 대대로 龜鑑을 삼게 하였다。太祖의 臣民과 信心이 여기에 다 하지만、무엇보다도 高麗時代의 代表的인 것은、鄭夢周의 忠을 除外할 수가 없을 것이다。太祖가 後世 君王들로 庶民을 경계한 信書와 訓要의 뜻은 佛法에 依하여 하

듭가 유감없이 지켜진 것으로 보인다。

李朝時代로 접어들면서 儒敎的 禮節은 더욱 강조되었지만、國難을 통해서 발견되는 民族倫理의 意識은 더우기 뚜렷한 바를 볼 수가 있다。端宗을 옹호하는 死六臣의 모습、崔兵、忠臣의 證言으로 犧牲이 된 趙光祖、宣祖의 將來를 念慮하는 臣下 李退溪、李滉이 빼앗긴 뒤에도 끝내 굽히지 않은 金尙憲 등 하나 하나 列擧하려면 限이 없을 것이다。

以上에서 檀君 以後로부터 李朝에 이르기까지 傳俗속에 지녀오는 우리 民族의 價値意識의 흐름을 概觀하였다。대체로 婚俗과 忠孝로 要約되며、男女間에 貞節을 重要視한 것과 犧牲的인 忠孝精神의 側面을 보여주고 있다。이제 좀더 구체적으로 몇 가지를 살펴보기로 한다。

2、忠孝로 點綴된 價値意識

忠孝의 事例는『三綱行實圖』나『五倫行實圖』를 參考할만 하지만、그 보다도 歷史的인 背景과 함께 널리 稱頌되어 오는 몇 가지를 다음에 들어본다。

(1) 圃隱의 人間理解

圃隱은 비록 李芳遠에 의하여 肉身은 희생되었으나, 그의 節義는 民族과 함께 살아 있는 줄 안다. 사람이란 사람을 잘 알아야 하며, 사람을 잘 알려면 自己를 먼저 잘 알아야 할 줄 믿는다. 쏘크라테스의 말을 빌릴 것도 없이, 나 자신을 아는 工夫를 우리 祖上들은 진정한 學問으로 여겨왔던 것이다. 圃隱의 나이 겨우 아홉살로 外家에 갔을 때 있었던 일화는 매우 有名하다. 外家의 여자종이 어린 圃隱에게 「남편에게 보내는 편지를 써달라」고 졸랐더니, 圃隱은 글모르는 그 여자종의 안타까운 心情을 딱하게 여겨서 부른 노래였다.

「구름은 모였다가 흩어지고, 달은 찼다가 이지러지지만은, 저의 마음은 조금도 변함이 없읍니다. (雲聚散月盈虧妾心不移)」

써준 이 글이 너무 간결하여 熱情의 못다함을 아쉽게 여겨서, 좀더 써달라고 졸랐더니, 어린 圃隱은 다시 보탠 것을 써주고서

「본래부터 다시 여러 한 말씀 더 하오니, 세상에 병이 많지만, 그대 그리워함이 상사병인가 하옵니다. (緘了却開添一語世間多病是相思)」

라고 적어 주었다고 한다.

일찌기 사람의 마음을 헤아릴 줄 알았던 그가 56 세 때에 芳遠의 心思를 어찌 몰랐으랴. 丹心歌는 芳遠의 內心을 꿰뚫어 簡한 것이며, 善竹橋上의 얼룩진 핏자욱은 그의 忠義의 結晶이라고 할 것이다. 高麗末期의 君臣의 義理를 忠으로 장식한 것은 역시, 이 時代의 價値觀의 焦點이 여기에 있었던 까닭이라고 해도 과언이 아닐 줄 안다. 여기에 한가지 强調하고 싶은 것은, 圃隱의 忠信이 個人의 忠僕이 아니라, 民族의 正當한 主權에 대하여 尊嚴한 守護였다는 點이다. 따라서 李朝의 建國이란 價値意識의 民族的 陣痛을 發할 수가 없었다고 생각된다.

(2) 賜藥마시는 靜菴

保守派의 密告로 綾城에 下獄된 靜菴에게 仲宗의 [illegible] 請斷이 엇갈리는 가운데 賜藥이 내렸고, 執行官의 모습을 [illegible] 다 [illegible] 歎한다. 靜菴은

「[illegible] 죽음을 내리셨는데, 罪名이 [illegible] 하기 [illegible] 죽기를 請하노라.」

記事「……」
靜庵은 뜰 아래로 내려가서 北向再拜하고 꿇어앉아서 敎旨를 받고 묻기를 「君上의 健康이 어떠하신가? · 三公六卿台諫侍從들이 누구들인가」하고 從僕들에게는 한마디 遺言도 아니하였다. 記事가 賜藥을 마시기를 빗발치듯 독촉을 한다. 靜庵이
「예사람은 詔書를 안고 엎대여 哭을 하면서 傳했는데, 지금 사람은 이렇듯 다르단 말인가.」
드디어 沐浴을 하고 옷을 갈아입은 다음에 자리에 나아가서 앉고 所懷를 읊으니, 그것이 널리 알려지고 있는 絶句
「愛君如愛父 憂國若憂家
白日臨下土 昭昭照丹衷」
이다. 그는 藥을 받아서 마셨지만, 37세의 젊은 나이인지라 命이 얼른 넘어 가지를 않는다. 府卒들이 달려들어서 목을 방줄로 매려하니, 靜庵은
「이놈들! 聖上도 臣의 목을 保護하려 藥을 내렸는데, 너희들이 敢히 이렇듯 하느냐.」
藥을 더 가져오라고 하여 다시 마신 뒤에 운명을 했다는 것이다.
이제 賜藥을 받은 靜庵이 君上의 健康을 묻고, 그곳을 向해 再拜하는 그의 마음을 理解하는데 보탬이 갈 程度이지만, 그의 最後所懷」詩를 通해서 國家와 君上에 대한 眞心을 엿볼 수 있는 것 같다. 죽음을 걸고 하는 忠誠도 힘든 일이지만, 一生을 奉仕하면서 忠誠을 다한다는 일은 더욱 어려운 일이라 한다.

(3) 奉命으로 終生한 退溪先生

圃隱을 理學의 祖라고 하였고, 系統을 寒暄堂, 靜庵으로 이어서 보는 退溪先生이니만큼, 그 道義心에 命脈 또한 그로부터 흘러온 것으로 짐작이 간다. 前二者는 非命에 갔는데 比해서, 退溪先生은 天命을 다하신데 差異가 발견된다.
出仕의 動機가 生計에 마지못함에 있었고, 母親의 가르침 받들어 出世를 避하려는 心境이었건만, 君上의 命을 어길 수 없어서 辭退으로 進退를 거듭하게 된 結果가 奉命의 一生이요, 畢生의 忠誠이었던 것이다. 退溪先生의 誠忠을 이루다 例擧할 수는 없겠으나, 대체로 두 가지 領域에서 特徵을 가려본 것으로 보인다. 첫째는, 本意아닌 官職生活이기에 물러가고자 원했고, 君上의 命이기에 어기지 않고 順應했다는 點이

다. 母親의 경계말씀과 아울러 中年以後(53세時)學問으로 終生하겠다는 決心을 한 바도 있으나, 病苦에 시달려 가면서 70生涯를 王命받드는 일로 보냈다는 것은, 先生의 誠과 敬을 充分히 立證해 주는 事實이라고 하겠다. 둘째는, 흔히 疏文 올리는 일로 能事를 삼는데, 上疏內容에 學問을 담은 일이 歷史上 最初라는 데 意義가 있다. 즉 『聖學十圖』는 나어린 宣祖에게 올린 學問的인 赤誠이다. 實事獻誠도 重要하지만, 實理를 爲한 至誠을 獻納하는데 비길 수 있으랴. 入道하는 門으로서, 積德하는 基로서 올린다는 誠心은 곧 機를 장악하고 百責이 모인 聖主一心의 定立을 위한 先生의 忠義라고 할 것이다. 周易說卦에 窮理盡性하야 以至於命이라고 한 바와 같이, 그 學問의 극이와 人格의 至高함은 命을 完遂하는 生路를 確保해 준 것으로 믿어진다.

(十) 主權을 지킨 淸陰의 忠

聖上에 대한 忠과 國家에 대한 忠이 나뉠 수가 없으나, 淸陰의 경우는 그 特異함을 보게 된다.

丙子胡亂에 우리는 衆寡不敵으로 敗戰을 當했고, 三田渡에서 九叩頭禮의 苦辱을 겪어야 했다. 南漢山城 안에서는 和戰兩論이 맞서서 仁祖가 決心을 내리는데 時間이 걸리기는 하였으나, 大勢는 기우러진채 降伏의 屈辱을 歷史에 記錄하게 되었다. 崔鳴吉과 金尙憲은 兩論의 代表였고, 淸陰 金尙憲은 끝내 主戰을 고집하여, 仁祖下山에 隨行을 하지 않았다. 뿐만 아니라 그 後에도 淸과의 國交관계나 援兵에 不應하였으므로, 淸國으로서는 淸陰을 反淸者로 指目하고 捕縛하여 義州를 거쳐서 瀋陽으로 護送하였다.

仁祖가 斥和를 固執하는 淸陰에게

「禮曹判書(淸陰)는 今後로 方便之計를 深思해서 固執하지 말라」

라고 하였더니, 淸陰은

「臣이 어찌 謬見을 固執해서 大事를 망치겠읍니까. 다만 忠言 願하고자 하되 言事가 淺短하여 裨益되는 바 없으니 또한, 敢히 當面 附和해서 初心을 저버릴 수가 없을 뿐입니다. 上으로부터 마음을 굳게 定하시고 動搖하지 마시[illegible]다」

라고 하여 도리어 聖上이 確固不動한 姿勢를 取한 것은 毅然한 氣槪였다.

義州에 도착하여 龍骨大의 訊問[illegible]

그 곳에 [illegible] 下城할 때 [illegible]

없다고 하여 下城에 隨行하지 않은 것은 무슨 뜻인가。」

이에 淸陰은 대답하기를

「내 어찌 隨行코자 않겠는가。老病으로 뜻하지 못했을 뿐이다。」

다시 龍胡는 丁丑以後에 官職을 除叙하는데도 받지 아니하고 敎旨를 拒逆한 것이며, 援兵을 請했는데도 上疏로 이것을 沮止한 理由를 따졌다。淸陰은

「나의 뜻을 내가 지키고 내가 내 君主에게 告하였는데도 國家가 내 말을 들어주지 않았다。이와 같은 일을 他國이 반드시 알고자 하는가。」

이에 대하여 龍骨大는

「兩國이 이미 一國이 되었는데, 어찌 他國이라고 하는가。」

고 묻자 淸陰은 이렇게 대답하였다。

「兩國은 各各 國境을 갖고 있으니, 어찌 他國이 아니겠는가。」

더우기 仁祖下城時에 隨行하지 않은 일에 대하여 사람들이 追窮하는데 대하여

「大義있는 곳은 털끝만치도 구차스러워서는 아니 된다。臣下는 君에 대해서 義를 따르는 것이지 命令을 좇는 것이 아니니, 古君子의 進退는 오직 義일 따름이다。(淸陰集 語錄附錄)」

라고 대답하고 있다。國家의 主權에 대한 守護, 그리고 義理를 좇는 그의 不屈의 態度 속에서 그가 믿고 있는 忠誠을 發見할 수 있을 것 같다。

以上에서 살펴본 바, 그들의 忠을 果然 오늘의 社會에서는 어떻게 評價해야 할 것인지, 顚倒된 價値觀에서는 반드시 肯定的인 것만은 아닌 것으로 보인다。

3、새로운 倫理의 要請

送舊迎新은 新年에만 必要한 것이 아니라, 時時刻刻이 新陳代謝되는 것이라고 한다면, 現代社會라고 해서 獨特하게 새로운 倫理가 要請된다는 말은 不當한 것처럼 들린다。不當함에도 굳이 하는 理由는 新陳代謝가 안되고 있다는 證左며, 新陳代謝가 안될 수록 苦痛을 겪고 있는 것으로 생각된다。

傳來의 精神價値가 物質價値로 轉換이 되고, 從前의 縱的倫理가 橫的倫理로 바뀌고 있는데서 斷層이 깊어가고 있다。이미 30年이나 中毒된 物質價値를

하루아침에 洪瀨한다는 것은 不可能한 일이나, 그렇다고 해서 拋棄할 수도 없는데 고민이 있다. 벌써 4半世紀나 自由에 迷惑된 夫婦倫理를 하루 저녁에 父子倫理로 回復시킨다는 것은 不可能한 일이지만, 그렇다고 해서 拋棄해 버릴 수도 없는데 苦痛이 있다. 物質을 따르느냐, 精神을 따르느냐, 夫婦를 따르느냐, 父子를 따르느냐는 우리 民族이 부딪히고 있는 歷史의 물결 속에서 選擇해야 할 岐點에 서 있는 것으로 보인다. 그러나, 選擇을 해야만 한다고 해서 前者 아니면 後者를 가리는 式으로 問題가 解決될 것인가는 疑問이다. 지금 이 時點에서 物質價値를 버릴 수 있겠는가. 夫婦單位의 核家族의 倫理를 버릴 수 있겠는가. 西洋이 東洋을 찾고 東洋이 西洋을 찾는 일은 必要한 일이기는 하나, 各各 自己를 버린다는 뜻은 아니다. 여기서 멀게는 東과 西의, 가까이는 物質과 精神, 夫婦와 父子의 調和가 必要하게 되는 同時에 이 解決은 現代에서 이루어져야 할 時代的인 課題로 생각된다. 忠과 孝의 傳來의 價値가 精神的이고 縱的 倫理에 있었다면, 오늘날 이것은 物質과 그리고 橫的 倫理와의 調和에서 再評價되어야 한다. 이 가될 때로, 意義이 가질 수 있다. 方法上의 問題이지 本末이 顚倒될 수는 없다.

4、오늘날의 忠孝

縱的 體系의 社會構造가 橫的 構造로 바뀐 오늘에 있어서 忠과 孝의 方法을 過去대로 認識하려는 것은 錯誤라고 할 것이다. 낡은 船舶의 키로서 새로운 船舶을 運轉하려는 것과 다름이 없을 것이다. 키의 모양은 새 船舶에 맞게 製作되어야 하겠지만은, 機能上의 差異는 있을 理가 없다. 民主主義社會에서 가장 重視되는 것이 自由와 平等임은 더 말할 것도 없거니와, 이 自由와 平等이 個體와 全體의 有機的 關聯속에서 達成된다고 생각한 때 「自我」는 求心的인 問題로 浮上된다. 따라서, 오늘의 忠과 孝는 自我와 關聯해서 理解 實踐되어야 할 것이며 또, 그렇게 하므로서 앞서 言及한 兩者間의 調和도 可能할 수 있을 것으로 본다.

(1) 孝와 自我

孝는 오랫동안 어버이에 대하는 盡孝觀念으로 생

가되어 왔다。父子를 天倫關係로 생각한다면 統體에서 볼 때, 抗拒하는 일이 있어서는 안될 것이다。「論語 學而篇에 「그 사람됨이 孝弟이면서 윗사람을 犯하는 사람이 적으며, 윗사람을 犯하기를 좋아하지 않으면서 亂을 일으키는 사람은 아직 없다」고 하였다。統體上으로 보아서 그것이 곧 天倫이요, 이 天倫의 發展을 위해서는 抵抗하거나 抗拒하는 일이 있을 수 없다는 것이다。오랜 세월의 人權革命이 擧族的인 抗拒運動으로 政府的인 民權을 획득한 史例는, 人權革命을 겪지않은 新生民主國家의 百姓들에게 적지않은 反抗心을 造成해 주었고, 따라서 順從을 美德으로 알고 지켜온 孝의 倫理에 重大한 動搖를 가져오게 하였다。反抗과 順從의 葛藤은 오늘의 孝의 方向을 喪失케 하고 있다。여기 分明하게 理解해야 할 것 가운데 세 가지를 지적해 본다。

첫째는 順從의 意味요, 둘째는 抗拒의 倫理的 理解요, 세째는 오늘의 孝하는 方法이다。

順從해야 한다는 말이 가장 誤解를 불러 일으키기 쉬운 부분이라고 본다。아버지란 一統體로서의 父格과 自然으로서의 父體라는 兩面을 지니고 있다고 할 때, 父格에는 順從할 수밖에 없고, 萬一에 이 父格을 犯한다면 그것은 統體를 흔드는 結果가 된다는 뜻은 解釋해야 할 것이다。

抗拒란 말은 倫理的인 意味에서는 西歐의 用語를 번역 使用해 오는 것으로 보이나, 順從의 뜻과 連關性있게 理解할 수 없을가를 생각해 본다。順從이나 抗拒는 盲目的인 意味라면 잘못된 것이 아닌가 한다. 順從과 反抗을 안한다는 것과는 區別되어야 할 것이요, 또한 反抗을 안한다는 것과 盲目的인 服從과도 區別되어야 할 것이다。즉, 父格은 犯할 수 없고, 父體의 過誤는 諫해야 한다는데, 孝行의 어려운 點이 있다。「父母를 섬기되 幾諫이니라(論語 里仁篇)」고 한 幾諫이란 말이 보여 주듯이, 착한 말로 조용조용히 諫한다는 뜻은 盲順하라는 뜻이 아니다。「父母님에게 허물이 있을 때에는 흥분하지 말고, 和氣띤 顔色과 부드러운 音聲으로 諫하라(禮記 內則篇)」는 것이다。諫하면서 順從함은 盲從과는 다르다。父母의 慈愛와 子女의 至誠은 諫을 決코 無意味하게 하지 않을 것이다。舜의 大孝로서의 괴로움이 여기에 있었고, 五十怨慕의 爽烈도 여기에 있었다。이것을 父母의 一方的인 要求라던가, 子女들의 盲目的인 服從이라고는 할 수 없다。

가되어 왔다. 父子를 天倫關係로 생각한다면 統體에서 볼 때, 拒逆하는 일이 있어서는 안될 것이다. 「論語 學而篇에 「그 사람됨이 孝悌이면서 윗사람을 犯하는 일이 거의 없으며, 윗사람을 犯하기를 좋아하지 않으면서 亂을 이르키는 사람이 없었다」고 하였다.

統體上으로 본다면 그것이 天倫이요, 이 天倫實踐을 위해서는 撲殺하거나 拒逆하는 일이 있을 수 없다는 것이나 프랑스의 人權革命이 暴疾的인 抗拒運動으로 政府的인 民權을 획득한 史例는, 人權革命은 겪지않은 新生民主國家의 百姓들에게 적지않은 反抗心을 造成해 주었고, 따라서 順從을 美德으로 알고 지켜온 孝의 倫理에 至大한 動搖를 가져오게 하였다. 反抗과 順從의 葛藤은 오늘의 孝의 方向을 喪失케 하고 있다. 여기 分明하게 理解해야 할 것 가운데 세 가지를 지적해 본다.

첫째는 順從의 意味요, 둘째는 抗拒의 倫理的 理解요, 세째는 오늘의 孝하는 方法이다.

順從해야 한다는 말이 가장 誤解를 불러 일으키기 쉬운 부분이라고 본다. 아버지란 一統體로서의 父格과 自然으로서의 父體라는 兩面을 지니고 있다고 할 때, 父格에는 順從할 수밖에 없고, 萬一에 이 父格을 犯한다면 그것은 統體를 흔드는 結果가 된다는 點을 解得해야 할 것이다.

抗拒란 말은 倫理的인 意味에서는 西歐의 用語를 번역 使用해 오는 것으로 보이나, 順從의 뜻과 連關性있게 理解할 수 없을가를 생각해 본다. 順從이나 抗拒는 盲目的인 意味라면 잘못된 것이 아닌가 한다. 順從과 反抗을 안한다는 것과는 區別되어야 할 것이요, 또한 反抗을 안한다는 것과 盲目的인 服從과도 區別되어야 할 것이다. 즉, 父格은 犯할 수 없고, 父體의 過誤는 諫해야 한다는데, 孝行의 어려운 點이 있다. 「父母를 섬기되 幾諫이니라(論語 里仁篇)」고 한 幾諫이란 말이 보여 주듯이, 착한 말로 조용조용히 諫한다는 뜻은 盲順하라는 뜻이 아니다. 「父母님에게 허물이 있을 때에는 흥분하지 말고, 和悅한 顏色과 부드러운 音聲으로 諫하라(禮記 內則篇)」는 것이다. 諫하면서 順從함은 盲從과는 다르다. 父母의 慈愛와 子女의 至誠은 諫을 決코 無意味하게 하지 않을 것이다. 舜의 大孝로서의 괴로움이 여기에 있었고, 五十怨慕의 爽効도 여기에 있었다. 이것을 父母의 一方的인 要求라던가, 子女들의 盲目的인 服從이라고는 할 수 없다.

孝行의 오늘의 方法에 대해서는 위와 같은 基本姿勢에 따를 때, 길게 說明할 必要가 없을 것이다. 現代生活을 해나가는데 適應될 수 있는 方法이란 얼마던지 多樣하겠기 때문이다. 오늘의 社會에서 父母喪을 墓幕에서 3年을 입을 수는 없다. 할 수 있었던 過去의 社會와 이미 달라졌기 때문이다. 그렇다고 百日脫喪이어야만 한다는 것도 不當하다. 父母의 恩功을 잊지말자는데 根本이 있다면, 方法을 달리해서 3年을 지키는 일은 어렵지 않은 일이기 때문이다. 否定論者도 이 時代에는 無用이라고 하기 前에, 本質을 살릴 수 있는 從來와 다른 方法이 얼마던지 있을 수 있다. 要컨대는 可變的인 方法의 傳態에 執着하여 不可變의 本質과 錯覺하는 데서 斷層의 現象이 오는 것으로 생각된다. 方法은 변천하는 社會에 따라서 外形的인 改善이 可能하지만, 本質은 不變하는 自我와 더불어 內面的인 實性이 必要하게 된다. 時代에 適應한 수 있는 方法은, 自我에서 流出되는 孝心에서 期待가 可能한 것으로 理解된다.

(2) 忠과 自我

忠은 對權力倫理이나 [illegible] 關係에 該當하나, [illegible] 로 理解해 왔다. 임금 섬기기를 忠으로써 하라 (論語, 八佾 十九)고 한 것이라던가, 君이 孝하고 慈하면 忠들이 忠誠한다(論語 爲政 二十)고 한 것이나, 또는 사람들과 일을 議論하는데 不忠한 일이나 없었던가 (論語, 學而 四)하는 등은 外形的인 對人關係에서 하는 말이다. 그러나, 그것이 全部가 아니라 對內的인 意味가 더욱 重視되어야 함을 소홀히 할 수 없다. 孔子의 一以貫之의 道를 曾子는 對自的인 忠과 對他的인 恕로 把握하고 있다. 朱子도 亦是 盡己之謂忠이라고 해서 對內的으로 忠을, 推己之謂恕라고 해서 對外的인 것으로 恕를 理解하고 있다. 具體的인 實踐에서 忠을 말할 수 있으나, 對自的인 中心이 먼저 定立되어야 함을 생각해 볼 때, 自己確立이 先行되어야 할 것을 생각 아니할 수 없다. 이렇게 볼 때, 忠君이나 忠國이란 다만 外形的인 그리고, 一方的인 倫理的인 要請이라고 할 것이 아니라, 어디까지나 使臣以禮하는 (論語 八佾 十九) 君上에 대해서 中心으로 우러나는 事君以忠임을 認識해야 할 것이다. 特히, 主權在君의 時代로부터 主權在民으로 轉向된 社會에서 職分上에 自己의 責任을 다한다는 것은, 바로 忠의 時代的 適應이라 그 [illegible] 한 것이고, 同時에 우리의 傳統倫理의 [illegible]

신라고 理解된다.

맺는 말

民族의 固有思想으로 儒學을 受容하고 儒學이 지니는 理論의 韓國的 展開가 바로 韓國의 儒學思想이라고 한다면, 儒學에 있어서의 主客倫理 속에는 民族倫理의 正統的인 맥락이 되고 있음을 생각할 수가 있다. 그러한 뜻에서 앞서 例示한 儒者들의 思想理想 特히, 理의 思想은 主體的인 自覺을 갖는 것이라고 하겠다. 더우기 오늘의 民主主義에서 말하는 各自 自我와 個體하여 正己, 責己로 理解하고 實踐한다는 것은, 自由와 平等의 主體가 確立된 人格의 問題일진대, 진정한 意味의 自由, 平等實現의 原理가 된 줄로 생각된다. 나아가서 새로운 善의 價値基準의 契機가 될 것이며, 여기 5千年 巨木에 纖細한 뿌리가 擴散되어 가리라고 믿는다.

化라고 理解된다.

맺는 말

民族의 固有思想으로 儒學을 受容하고 儒學이 지니는 理論의 韓國的 展開가 바로 韓國의 儒學史라고 한다면, 儒學에 있어서의 忠孝倫理 속에는 民族倫理의 正統的인 맥박이 뛰고 있음을 생각할 수가 있다. 그러한 뜻에서 앞서 例擧한 儒者들의 忠孝思想 特히, 忠의 思想은 主體的인 意味를 갖는 것이라고 하겠다. 더우기 오늘의 民主社會에서 忠과 孝를 自我와 連關하여 正己, 責己로 理解하고 實踐한다는 것은, 自由와 平等의 主體가 確立된 以後의 問題일지라도, 진정한 意味의 自由, 平等實現의 原動力이 될 것으로 생각된다. 나아가서 새로운 善의 價値定立의 契機가 될 것이며, 여기 5千年 巨木에 馥郁한 香薰이 擴散되어 가리라고 믿는다.

政治的 側面에서 본 忠孝思想

安 炳 周
〈成均館大學校 敎授〉

I

忠孝의 忠이 君主에 대한 忠誠心이란 의미로 사용되기 시작한 것은, 德으로 政治를 하여야 한다거나(孔子의 德治主義), 어버 仁情을 가진 자가 統一君主이 될수 있느나를 論하던 시기(孟子의 王道主義)를 지나, 覇道건 王道건, 어떤 方法으로든지 實力者가 되어 統一君主이 된 뒤의, 어떻게 하면 統一君主으로서 下民을 다스릴 수 있느냐를 문제삼고 論한 「荀子」이후의 일이다。 七國이 爭覇하던 戰國時代도 이제 저물어가 統一天下의 主人公이 될 수 있는 實力者, 德과는 오히려 상관이 없는 [illegible] 實力者가 점차 그 권력을 드러내기 시작한 戰國末期에 이르러, 忠은 臣下의 君主에 대한 德으로 차차 固定된 듯하다.

이에 대한 상세한 論證은 省略한다 하더라도 우선 「論語」나 「孟子」에 보이는 「忠」이 君主에 대한 臣下의 服從의 道理나 德의 意味로 사용된 예가 거의 없다는 점을 먼저 지적할 수가 있다. 「論語」에는 「事君盡禮」(八佾篇)란 말이 있고 또, 「君使臣以禮」와 [illegible]도 되어 「臣事君以忠」(同上)이란 말은 있어도, 그것은 臣下의 君主에 대한 服從의 도리로서 固定되기 이전의 「忠」이나 禮이며, 「論語」에 허다하게 보이는 忠實・信實의 倫理로서의 「忠」의 一般的인 意義의 성격 [illegible] 여서까지의 延長에 [illegible] 「論語」에 [illegible]

와의 結合이 없이 단독으로 쓰이고 있는 「忠」, 또는 信과 같은 글자와 熟語로 使用되어 「忠信」 등으로 자주 보이는 것들은 倫理實踐의 主體로서의 人間의 誠實性 즉, 眞心 忠實 誠實 등의 意味가 그 原義인 것이다.

『孟子』에는 「忠」字가 그렇게 많이 보이고 있지 않다. 「壯者以暇日, 修其孝悌忠信(梁惠王 上)」「敎人以善謂之忠(滕文公 上)」「我必不忠(離婁 下)」「自反而忠矣(同 上)」「待先生如此其忠且敬也(同上)」「仁義忠信」(告子 上)」「其子弟從之則孝悌忠信(盡心 上)」「居之似忠信(盡心 下)」 등에 보이는 여덟 글자에 불과하다. 그리고 그 뜻도 倫理實踐의 主體로서의 人間을 自覺한 孔子를 私淑하고 계승하여 性善說을 주창한 孟子답게 『論語』의 原義에 忠實하게 따르고 있을 뿐이다. 또 宇野精一先生의 論文(忠孝思想과 民主主義)을 번역하면서 생각된 바이지만, 忠은 說하고 있는 對象도 모두 보통의 他人이지 君主에 대한 것은 아니라는 사실도 주목할만한 일이다.

「一個의 匹夫 紂를 죽였다는 말은 들었어도 아직 임금을 죽였다는 말은 못들었다.(梁惠王 上)」라 든가 「임금이 신하를 土芥처럼 보면 신하는 임금을 원수처럼 여긴다.(離婁 下)」라든가 「(貴戚의 卿은)임금을 諫하되, 反覆해서 諫해도 듣지 않으면 임금 자리를 갈아치운다.(易位—萬章 下)」등의 말 때문에 孟子는, 君臣之分의 絶對性을 들고 나온 名分論者들인 北宋 士大夫 이데오로기의 代表的 學者 司馬光(疑孟)을 비롯하여 李覯(常語) 등에게 호된 批判을 당하게도 되는데, 『孟子』에는 「君臣有義(滕文公 上)」를 五倫의 하나로 설정하고 있으면서도, 民本主義에 立脚하여 君主의 백성들에 대한 for the people의 마음가짐이 더한 수 없이 강說된 데 비해, 臣下의 君主에 대한 服從의 도리를 說한 것은 全無하다고 할 수 있다. 더구나 『孟子』는 「事君人者」「安社稷臣者」「天民者」「大人者」로 人臣의 四段階를 설정하여(盡心 上) 임금 섬기는 정도의 인물을 四段階의 최하로 놓고 있어, 이점 오늘날 儒學이라 할 때 흔히 생각하기 쉬운 君主에 대한 충성심으로서의 忠이, 사실은 孟子의 原義와는 거리가 있는 것임을 크게 示唆해 주고 있다.

『荀子』에 이르러 비로소 忠은 君主에 대한 臣下의 道理 또는 德目으로 固定하기 시작한 것 같은데, 그것은 「上忠乎君」 또는 「大忠·次忠·下忠·國賊」 등의 分類가 臣道篇에 보이는 것으로도 틀림없다 하겠다. 그리고 東洋 최초의 政治工學의 著述者라 할 수

있는 韓非子(그는 荀子에게 배웠다고 일컬어지고 있음)에 이르러서는 「忠臣」이란 단어가 出現하게 된다. 仁義愛惠는 나라를 다스리는데 쓸모가 없고 嚴刑重罰이라야 가히 나라를 다스릴 수 있다는 말을 하고 있는 姦劫弑臣篇에 「有忠臣者」라고 하여 忠臣이란 말이 보이고 있는 것이다. 이밖에 老子『道德經』에도 「國家昏亂, 有忠信 (18章)」이라고 하여 忠臣이란 말이 보이기도 하나, 「韓非子」보다 앞설 수는 있어도 老子『道德經』의 成立을 孔孟의 原初儒家보다 뒤로 보는 것은 거의 學界의 定說이라 할 수 있으므로 문제가 되지 않는다.

II

孟子에 있어서는 王道와 覇道가 엄격히 구별되어 覇道는 철저하게 배척되고 있으나, 荀子의 시대에는 이미 愛民·重民의 마음가짐이 문제가 아니라, 실제로 實力을 가지고 國富兵强한 나라가 强者로서의 모습을 명확히 드러내기 시작하였다. 이미 覇道를 엄격히 배척하기만 할 때가 없어져 버린 것이다. 覇道를 어쩔수 없이 次善의 것으로라도 認定하지 않을 수 없게 된 荀子의 關心事는 孟子처럼 「어떤 心情을 가진 者가 統一天下의 君王이 될 수 있느냐 (孟子는 不嗜殺人者能一之──梁惠王 上──라 하여 人命을 尊重할 줄 아는 者라야 統一天下의 君王이 될 수 있다고 하였다.)」가 아니라 「어떻게 하여야만 天下人民을 다스릴 수 있느냐」는 政治技術의 문제로 되지 않을 수 없었다. 이 같은 관심 속에서 忠의 意味가 臣下의 君主에 대한 道理 또는 德目으로서의 意味로 固定化하기에 이르렀다는 사실은 忠孝思想의 政治的 側面을 理解하는데 示唆하는 바 매우 크다 하지 않을 수 없다.

孝의 경우에 있어서는, 「孝」가 『論語』에는 18回, 『孟子』에는 28回 정도나 언급되면서 매우 强調되고 있어, 「忠」의 경우에 비해 對照的이다. 『論語』에는 孝가 그대로, 또는 孝의 延長이 그대로 政治가 되는 것임을 說하고 있기도 하고(爲政篇), 族的 倫理로서의 孝라는 聖域 속에 자식이 아비를 위해 숨기고 아비 [illegible] 자식을 위해 숨겨주는 (子爲父隱, 父爲子隱──子路篇) 容隱思想이 [illegible]되고 있기도 하다. 孔子는 그와 [illegible] 代의 先驅들인 齊의 晏嬰, 晉의 叔向, 鄭의 子產 등의 思想이 國家的 體制나 國家的 [illegible] 앞에서는 [illegible] 理로서의 孝로 制約되기 [illegible] [illegible]

이나마 보이고 있는데 反하여, 孝의 倫理의 不可侵性을 强調하고 있는 것이다。이 경우는 孟子에게도 그대로 계승되어, 舜이 天子로 있을 때 그 아버지 瞽瞍가 殺人을 하였다면, 舜은 그 사태에 어떻게 대처하였을 것이냐는 桃應의 질문에, 다음 章(盡心 上)에서 舜을 大孝라 일컬어 孝의 극치로 예찬하고 있는데, 舜은 天下(天子의 자리)를 버리기를 헌 신짝 버리듯이 하고는 殺人한 아버지를 등에 업고 궁벽진 바닷가로 가서 숨어 살면서 종신토록 즐거워하며 天下를 잊어버릴 것이라고 답변하였다(盡心 上)。孝는 天下와도 바꿀 수 없는 最高價値의 倫理로서 이제 더 할 수 없을 정도로 强調되고 있다。

어버이에 대한 자식으로서의 德目의 代表的인 것으로 孝의 槪念이 定着된 것은 이와 같이 『論語』와 『孟子』속에서 이미 確固한 것이었다。그리고 從來로 孝라 하면 어버이를 奉養(즉, 養食)하는 것을 의미하는 것이 보통이었는데, 여기에 敬意가 깃들여지지 않으면 안된다고 「敬」의 意味를 包含시킨 것도 『論語』와 『孟子』에서 비롯된다。「不敬이면 何以別乎리오(爲政篇)」라고 하여 『論語』에서는 敬이 孝의 絶對的 內容으로 抽出되었으며, 『孔子家語』 上에는 曾子와 그 아들 曾元의 효도를 비교하여, 어버이의 口體만을 봉양한 曾元의 효도보다는 어버이에 대한 敬意를 보다 [illegible] 어버이의 뜻까지도 봉양하고 존중한 曾子의 효도는 더 높이 평가하고 있다。그리하여, 어버이를 섬기는 일은 敬을 토대로 어버이의 뜻까지도 봉양함을 안 曾子처럼 하여야만 비하다고 말하고 있다。

曾子에 대한 말이 나와서 하는 말이기도 하거니와, 특히 『孝經』이란 古典은 曾子의 門人이 孔子와 曾子와의 효도에 관한 問答을 筆錄한 것으로 보고 있다。그러나 이 『孝經』의 成立年代에 대하여는 고래로 異論이 많다。여기 그 상세함을 서술할 것은 없으나, 대체로 『孝經』의 成立을 『呂氏春秋』以前으로 보는 說과 그 以後로 보는 說로 나누어진다。나는 『呂氏春秋』 이후로 보는 說에는 찬동할 수 없으나, 그렇다고 『呂氏春秋』이전으로 보되, 너무 위로 거슬러 올라갈 수는 없다고 생각한다。『孝經』의 내용 등의 검토를 통해서도 그것은 『荀子』와 平行하거나, 그렇지 않으면 『荀子』보다 약간 뒤져서 成立된 것이 아닌가 생각된다。

왜냐하면, 이상에서 본 바와 같이, 孔子와 孟子의 경우에는 어버이에 대한 孝와 君主에 대한 忠의 두

側面中에서 어버이 쪽에 重點을 두고 孝를 강조하던서 어버이와 君主의 양쪽에 대한 兩全을 期하려 하고 있거나 때로는, 어버이의 絶對性이 君主에 대한 문제 때문에 侵害되고 있지 않은데 반하여, 荀子나 韓非子의 경우에는 宗族의 聖域에까지 君權을 侵透시켜 어버이에 대한 孝를 君主에 대한 忠의 아래에 종속시키고 있는데, 『孝經』에서는 어버이에 대한 효도를 第一義로 하는 立場을 포방하면서도 孝의 觀念化, 手段化, 相對化를 통하여 그것을 君主에 대한 쪽으로 適用하고 있기 때문이다. 『孝經』속의 諫爭篇에서 不義에 처하여서 자식은 아버지를 諫하고 아버지의 명령에 따르지 말아야 한다고까지 하고 있는 점으로 보아, 『孝經』의 成立은 거의 『荀子』와 平行하거나 약간 뒤지면서 『荀子』의 경우와 같은 思想的 狀況 속에서 이루어진 것이라고 볼 수 있기 때문인 것이다.

Ⅲ

忠은 忠實과 誠實을 의미하는 誠實性의 槪念이다. 人間이 誠實해야 한다는 것을 不可하다고 할 사람은 아무도 없다. 또 이 忠이 그 原義에서 發展하여 君主에 대한 臣下의 德目으로 된 것이 民主社會의 德目으로서 부적당하다면, 이것을 國家나 民族에 대한 충성심 또는, 國旗에 대한 존경심이나 民主的 節次에 따라 自由로운 선거를 통해 선출한 國民의 領袖에 대한 敬愛의 槪念으로 代置한다고 할 때, 이 代置는 不可能한 것이 아니다. 그것을 否定할 사람은 無政府主義者나 反民族主義者가 아닌 이상, 아무도 없을 것이다. 그리고 人類愛의 精神이라 할 수 있는 仁을 행하는 근본 (爲仁之本—『論語』學而篇)이 되는, 人間의 純粹愛情에 敬虔性이 包含된 孝를 不可하다고 할 사람은 또한, 아무도 없다. 그것은 사람의 사람다운 道理이며, 사람으로서 마땅히 거처하여야 할 安息의 場所이기 때문이다. 경우에 따라 例外가 없는 것도 아니나 대체로 不孝者는 스스로도 不孝를 당하는 쓰라림을 맛보아야 할 것도 당연한 이치이며, 그같은 社會를 人類의 安息處라고는 말할 수 없다.

그럼에도 불구하고 이상 1과 2에서, 政治的 側面에서 忠孝思想의 成立에 관한 歷史的 狀況을 고찰한 것은, 『荀子』나 『孝經』 이래로 臣下의 君主에 대한 服從의 德目으로 「忠」의 개념이 固定되기 시작하고, 孝도 「忠」을 위한 方便으로 手段化되고, 또 [illegible]

이래로 儒教가 官學으로 確定되면서부터 忠孝思想이 —오늘날의 民主意義에서 볼 때— 歷史的으로 逆機能的 役割을 담당해 온 一面을 망각해서는 아니되기 때문이며, 바로 그 까닭에 忠孝思想이 知識人의 머리 속에 顯하게 받아들여지지 않고 있다는 사실 때문이다.

忠과 孝를 專攻으로 硏究하는 사람들 자신의 손으로 政治的 側面에서 본 忠孝思想의 歷史的 狀況에 대한 分析이 냉정하게 이루어져야 할 必然性도 바로 여기에 있다고 하겠다. 그리고 이제 이 忠과 孝는 그 原義를 回復하여야 하겠고, 歷史 속에서 遂行되었던 一面의 逆機能的 側面은 다시 되풀이 되지 말아야 할 것이다. 그러나 忠孝思想의 歷史 속에서 遂行한 肯定的인 側面에 대하여는 그것을 一一히 들 것도 없이 많다. 國亂을 克服하고, 民族을 守護함에 있어 外勢의 侵略에 決然히 抗拒함에 있어, 그리고 不義에 果敢히 抵抗함에 있어, 一身의 安危나 利害를 돌보지 않은 忠節의 밑바탕에 忠孝思想이 存在하고 있었다는 사실을 우리는 決코 외면할수 없다.

그러면서도 우리는 人間社會의 關係性을 上과 下의 縱的이고 隷屬的인 構造로 固定化하는데 寄與한 忠孝思想의 歷史 속에서의 逆機能的 側面도 또한 그 指摘을 서슴치 않아야 한다. 이것은 忠孝思想이 받을 수 있는 不當한 誤解로부터의 脫皮를 위해서도 필요하다.

결론으로 말하거니와 倫理思想으로서의 原義에 충실한 忠과 孝는 마땅히 回復되어야 할 것이고, 그 原義의 충실한 延長과 適用으로서의 忠과 孝의 理念은 마땅히 새로운 社會의 指導原理로서의 가치를 지니고 있다고 할 것이다. 이같은 忠과 孝의 理念, 특히 民主社會에 適應되는 忠의 理念 즉, 예를 들어 民族에 대한 사랑과 國家에 대한 愛着과 國旗에 대한 존경과 民主的 節次에 의해 선출한 國民의 領袖에 대한 敬愛와 같은 忠의 理念 그리고, 人類愛나 民族愛를 伸張하는 근본이 되는 至高의 德目인 孝의 理念은 오늘날은 말할 것도 없고, 民族의 永遠한 將來에까지 크게 그것을 鼓吹하여도 오히려 不足할까 걱정이 되는 理念인 것이다.

教育的 側面에서 본 忠孝思想

李 東 俊
〈成均館大學校 敎授〉

I

韓國은 지난 一세기간, 즉, 一八七六年 丙子修好條約이 체결된 이래, 甲午更張(一八九四)과 庚戌國恥(一九一〇) 그리고, 八·一五 解放과 六·二五 動亂을 거치는 동안, 日帝의 國權侵奪, 西洋文物의 衝擊 그리고, 國土가 兩斷된 현실 속에서, 精神的으로나 社會現實에 있어서 커다란 변모를 가져왔다. 그리고, 民主化된 近代社會를 지향하고 있다.

오늘날 個人의 自主性과 평등의식을 기본으로 하는 市民社會에서는, 個人의 利益보다는 家族 또는 國家와 같은 共同體의 維持에 重點을 두었던 傳統的 道德觀念이나 倫理意識에 대하여 批判을 加하고 否定하는 경우가 허다하였다. 이를테면, 近代市民의 안목으로 볼때, 家父長的인 傳統倫理에서는 個人의 自主性이 缺如되고, 自己의 人權이 集團 속에 吸收되어 버린 것으로 생각하는 것이다. 그러나, 오늘날에 와서는 集團의 束縛으로부터 벗어나야 하며, 「우리」속에 갇혀있던 「나」를 찾아내야 한다는 것이다. 部分으로서가 아니라, 하나의 완전히 獨立된 人格으로서의 「나」의 권리를 행사하고, 「나」의 능력을 발휘할 수 있어야 한다고 본다.

이와 같은 思考方式의 변화는 中世紀的 社會로부터 近代로의 移行에 있어서 普遍的으로 보여지는 현상이며, 실제로 과거의 縱的인 身分關係로부터 橫的

인平等關係로 바뀌는데서 歸結되는 것이라 할 것이다.

그러나 이같은 思潮에 따라서 傳統的으로 主價値로 내려온 忠과 孝도 거센 반발을 받았던 것이다. 심지어는 韓國의 傳統과 歷史 속에서는 逆機能的인 것 以外에 볼 것이 없다고 斷言하는 事例도 일찌기 新教育을 받았던 지긋한 人士들간에 公公然히 言明되어 온 것이 사실이다.

오늘날은 많은 變化가 이루어져서 특히, 經濟·科學의 분야에 있어서 큰 成果를 이루고 있고, 大韓民國은 民主共和國으로 成立된지 오래며, 大家族制度가 아니라 小家族·核家族化의 趨勢에 있어서, 이에 相應한 道德觀念과 法律의 制定이 제창되고 있다.

그러나 現代社會에 있어서도 諸般이 不安定하고 過渡的인 狀態인 것이며, 또, 그러한 變化에 따르는 문제가 없는 것이 아니다.

個人의 利益을 으뜸으로 하는 오늘날의 個人主義的 利益社會는 家庭에 있어서 老父母와 젊은 夫婦와의 관계도 그렇고, 夫婦간에 그리고 子女教育에 있어서 허다한 문제를 안고 있다. 겨레(民族)와 나라(國家)에 대한 관념도 희박해지기 쉽다. 共同體와의 連帶意識 속에서 盡力하고 獻身하는 정신은 어디서 찾을 것인가 하는 문제도 있다.

안으로 家庭的 社會的 문제도 있으려니와, 어떻게 國際社會에 있어서 이 나라를 지키며, 民族의 번영을 가져올 것인가도 문제인 것이다. 그리하여, 이를 打開함에 있어서 內在的 理念이 될 수 있는 것이 무엇인가를 探索하며, 韓國人의 意識 속에 潛在되어 있는 힘을 발휘하도록 하는 일은 매우 긴요하다고 여겨진다.

따라서, 오늘의 教育的 方向은, 共同體意識이 강조되었던 傳統精神과 個人의 自主性을 主唱하는 近代意識이 積極的으로 相互補完하여, 새로운 人間像과 社會像을 創造한다고 하는 指標와 관련하여 設定되어야 할 것이다. 다시 말하면, 오늘날 近代市民으로서의 自主性을 갖춘 覺醒된 自我가 다시 能動的으로 새로운 共同體를 形成시킬 수 있는 길을 追求하며, 이에 副應하여 教育目標가 세워져야 한다는 것이다.

忠과 孝를 다시금 일컫는 것은 이러한 前提에 그 根本趣旨를 두어야 한다고 보는 것이며, 그 뜻을 올바로 理解한다면, 그것은 民主主義精神에 어긋나지 않을 뿐 아니라, 오늘날 產業社會에 있어서의 葛藤

과 孤立으로부터 人道와 人情을 되찾고 再結合할 수 있는 素地를 마련할 것이다。

II

世宗大王은「家庭에서는 忠孝를 傳하고, 世世로 仁敬을 지킨다」(家傳忠孝、世守仁敬)는 親筆을 남겼다。 이 句節은 世宗大王이 當時에 李貞幹이란 사람이 나이 八十세에 遊戲를 하여 百세된 老母를 즐겁게 하였다는 소식을 듣고, 그 孝行을 아름답게 여겨 내려준 글이라 한다。 世宗大王은『三綱行實圖』『孝行錄』등의 刊行을 命한 바도 있지만, 家庭과 社會에서 행하여야 할 國民敎育의 重要한 理念으로서「忠孝」와「仁敬」을 제시한 것이라 하겠다。 權採의 三綱行實圖序에는 世宗大王의 다음과 같은 傳敎를 실어놓았다。

「三代의 治는 다 人倫을 밝히는 것이었다。 後世에 敎化가 무너져서 백성들이 親하지 못하며, 君臣, 父子, 夫婦의 大倫이 모두 本性에 어두워 항시 각박하게 되었다。 그러나, 그 사이에 卓行高節이 習俗에 휩쓸리지 않고, 觀感할 수 있는 사람들도 많다。 내가 그 特出한 사람들을 취하여 圖와 贊을 짓게 하고자 하노니, 모름지기 中外의 愚夫愚婦에 이르기까지 누구나 쉽게 보고 느껴서 興起하는 바 있게 한다면, 또한 化民成俗하는 한가지 방법이 될 것이다。」

傳統社會에 있어서 忠孝思想은 價値觀의 核心을 이루어 近代에까지 내려온 것이라 할 수 있다。

그러나 忠孝思想이 韓國人의 國民敎育精神으로 그 骨幹을 이루게 된 것은 韓國史와 연관시켜 볼 때, 매우 오랜 세월을 거슬러 올라간다。 古代人의 支石墓나 積石塚 같은 것, 그리고 扶餘人들이 喪葬과 祭祀를 매우 重히 여겼다는 기록이나(魏志), 高句麗에서 三年喪을 시행했다는 것 등은 모두 韓國人이 古代로부터 孝를 숭상했던 사실을 일러주는 것이다。(柳承國「韓國儒學思想史序說」韓國文化史大系Ⅵ 二六五쪽 참조)

實際로 韓國의 古記錄으로 忠孝에 대한 直接的인 記事로는 역시『三國史記』와『三國遺事』에 [illegible] 나와 있다。 [illegible] 三國史記에는 新羅의 花郞道 [illegible] 精神이라 할 수 [illegible] 一國 [illegible] 그것이 포함하고 있는 花郞道의 [illegible]

「들어가서는 家庭에서 孝道하고, 나가서는 國家에서 忠誠한다(入則孝於家, 出則忠於國)」는 趣旨를 물어서 記述하였다. 그리고, 三國遺事에는 역시 眞興王時에 花郞道를 創建함에 敎化의 理念으로서 「聚徒選士하여 孝悌忠信으로 가르쳤으니 또한 나라 다스림에 大要인 것이다」라 하였다. 위에서 보이는 바와 같이 忠孝思想은 三國統一의 原動力이었던 花郞道의 根本精神이었던 것이다.」

一九三四年 慶州附近에서 발견된 이른바 「壬申誓記石」에는 다음과 같은 글이 새겨져 있음을 발견했다. 즉, 거기에는

「壬申年 六月 十六日에 두 사람이 맹세하고 적노라. 하늘 앞에서 맹세하고 적노라. 지금부터 三年以後에 忠道를 執持하여 過失이 없을 것을 맹서하노라. 만약 이 일을 失敗하면 하늘에게 大罪를 얻을 것을 맹서하노라. 만약 나라가 크게 不安하고 세상이 어지러우면 모름지기 實行할 것을 맹서하노라……」

이라 하여, 평소에 修鍊을 삼아 「忠道」를 몸에 지녔다가 國家의 有事時에 忠誠을 다할 것을 맹서하는 글이다. 이것은 必然 당시 花郞의 무리들이 새겨 놓은 것이라고 보고 있다.

傳統社會에 있어서 忠孝思想은 最近世에 이르기까지 가장 主核이 되는 理念으로서 내려왔지마는, 실제로 그 起源을 거슬러 올라가면 매우 오랜 것임을 알 수 있다.

I

現代社會에서 특히 아쉽게 느껴지고 강조되어야 할 것으로 「人間性의 回復」을 누구나 들어서 말하고 있다. 科學的인 物質文明을 人間的 次元에서 克服하고 보다 발전시키기 위하여는, 埋沒되어 가고 있는 人間性의 본연의 자태로 높이 쳐들어야 한다고 본다. 그렇다면 人間이 個人으로서나 社會人으로서 가장 切實히 요구되는 것은 무엇이겠는가? 우리의 敎育은 어디로 눈을 돌려야 할 것인가? 이러한 물음과 함께 우리는 「愛敬心」과 「誠實性」을 기본으로 하는 人道主義精神을 내용으로 하고, 내집을 다스리고 나라와 겨레를 지킨다고 하는 家庭道德과 國民倫理에

대하여 일컫고자 하는 것이다。

忠과 孝를 말할 때 두 가지 側面으로 나누어볼 수 있다。 즉、위에 三國遺事에 記述된 바 「孝悌忠信」이라 함과、三國史記에 記述된 것으로 「孝於家、忠於國」이라 하는 것이다。 물론 위의 두 가지가 連關되어지는 것이지만、 그 內容에 있어서 前者(孝悌忠信)는 忠과 孝의 본래적 意味를 지칭하는 것으로서、人間關係의 基本道德이라 할 愛敬心과 誠實性을 가장 原初的으로 표현하고 있는 것이다。 사랑과 존경이 없는 親子關係와 誠實性을 결여한 人間關係에서 우리는 무엇을 볼 수 있을 것인가? 이것은 封建社會나 民主社會를 막론하고 普遍的으로 妥當한 精神이라 아니할 수 없다。 또、後者(孝於家、忠於國)의 경우는 時代的인 발전과 變遷에 따라 內憂外患이 일어나고 어려운 문제들이 발생할 때、 이를 타개하기 위하여 團結된 힘과 共同體意識을 필요로 함으로써 이루어지는 바、家庭道德과 國民倫理로서 강조하여 말하는 것이다。

먼저、「孝悌忠信」이라 함에서、 이것은 원래 論語에 孔子의 말씀으로 나와 있는 것이다。 즉、孔子는 「들어가서는 孝하고 나가서는 공경한다」(入則孝 出則弟)라 하였다。 그리고 「오로지 忠과 信에 힘써야 한다(主忠信)」라 하였다。

孝道란 사랑의 근본이다。 子息에 대해서는 慈요、父母에 대해서는 孝로서 모두 仁한 마음의 나타남으로 본다。 東洋社會는 古來로 子女에 대한 사랑이 유별하다。 자식을 낳아 한달만에 다른 방에 재운다는 경우와는 判異하다。 孔子의 말로는 「자식이 세상에 태어나서 三年이 지나서야 父母의 품을 免하는 것」이다。 子女는 실제로 父母의 慈愛와 嚴한 敎訓 속에서 養育된다。 그러므로 義務나 禮法이 주어지기 前에 生活 속에서 父母의 사랑을 듬뿍 체험한다。 만남으로 기쁘고、헤어짐으로 슬픈 것은 人間의 常情이다。 그러므로、父母는 「오직 자식이 병으로 앓지 않을까를 근심한다」고 하는 것이며、자식을 잃어버리면 더 以上의 슬픔이 없다고 하여 慘慽을 보았다고 한다。 父母에 대한 三年喪(실제로는 二年 三個月)을 一年으로 줄이자고 하는 門弟 宰予의 주장에 대하여 孔子는 「君子가 喪을 입고 있는 동안에는 좋은 음식이라도 맛이 없고、음악을 들어도 즐겁지 않으며、居處가 좋아도 편하지 않기 때문에、차마 줄이지 못하는 것이다。 이제 네 마음이 편하면 그렇게 하라」(論語、陽貨)」

고 하였다. 옛 집을 잃은 기나이 어떤 근시가에 이것은 思親하고 그리워하는 情으로 맺어짐에서 오는 것이다.

가정은 家族生活의 터전으로 人類生活에 있어서 核과 같은 구실, 細胞와 같은 역할을 한다. 가정은 가장 기본이 되는 單位로서 사람들의 의지처요, 몸을 담고 있는 집이다. 여기서는 남이었던 사람이 식구가 되며, 피를 나누어 生命이 탄생하고 자란다. 역시 가정은 인간의 安息處요, 歸宿處이다. 가족들은 서로 관계를 가지면서 融合하고, 協同하면서 살아가며, 人倫이 성립한다. 어버이의 子女에 대한 사랑과 子女의 父母에 대한 孝道는 무엇보다 자연스러운 人間性의 발로요, 가장 건전한 사랑의 體驗이라 할 수 있다. 이것을 떠나서는 人間은 허탈에 빠지며, 生의 意義를 상실하게 된다. 그리하여 자식을 사랑하고 어버이를 공경하는 정신이 곧, 겨레를 사랑하고, 國土를 지키는 愛國衷情으로 나타나는 것이다. 여기에서 家庭敎育의 重要性을 切實히 느끼는 바이다.

우리는 그러한 事例를 忠武公에서 볼 수 있다. 戰亂中에서 골몰하던 忠武公은 어머님을 三年동안 떠나 있어도 뵙지 못하였다. 잠시라도 휴가를 얻어 가서 뵙고자 하여 體察使 李元翼에게 부탁하는 글을 쓴다. 그 한 대목을 보면 다음과 같다.

「자식이 아침에 나가 미처 돌아오지 않아도 어버이는 문 밖에서 기다린다 하거늘, 하물며 뵈옵지 못한지 三年이 되어서이겠습니까. 요전에 인편에 편지하시기를 『老病이 날로 심하니, 여생이 얼마 남지 않은 것 같다. 죽기 전에 네 얼굴을 다시 볼 수 있다면 오죽이나 좋으랴』라고 하였습니다. 아아! 다른 사람이 들어도 눈물을 흘리겠거늘, 자식된 사람이야 어떠하겠습니까?(忠武公全書 卷一 雜著)」

危難을 당했을 때 희생을 무릅쓰고 용감하게 싸울 수 있는 것은, 지극히 아끼고 사랑하는 存在를 두고 있기 때문이다. 그리고, 다시 忠武公이 亂中에 아들이 戰死하였다는 통보를 받고 울부짖는 모습을 그의 日記에서 읽을 수 있다.

「저녁때 天安에서 집의 편지를 가지고 왔다. 뜯기도 전에 骨肉이 먼저 떨리고 정신이 흔들린다.

모르는 새 膽이 떨어지고 목놓아서 통곡하고 또, 통곡하였다。 하늘은 어찌 이다지도 不仁하신가! 肝과 膽이 떨어지고 또, 찢어지는구나, 내가 죽고 네가 사는 것이 마땅한 이치인데, 네가 죽고 내가 살다니 이 무슨 異變이냐! 하늘과 땅이 깜깜하고 白日도 빛이 변했구나。 슬프다! 내 어린 아들아! 나를 버리고 어디로 갔느냐? 네 영특함이 비범하여 하늘이 세상에 남겨두지 않았더냐! 내가 지은 罪가 네 몸에 미쳤더란 말이냐? 이제 내가 이 세상에서 누구를 의지하랴! 너를 좇아 함께 죽어 地下에서 같이 울고 싶다마는, 너의 兄과 너의 누이와 너의 어머니가 의지할 곳이 없으니, 아직 잣아서 목숨을 연장하겠지마는, 마음은 죽었고 몸만 남아 있다。 소리쳐 통곡할 뿐이다。 소리쳐 통곡할 뿐이다。 하룻밤 지내기가 一年 같구나! (亂中日記 丁酉 十月十四日)」

여기서 우리는 聖雄 李舜臣이 자식을 잃고 몸부림치는 아버지의 모습을 본다。 한 사람의 진실한 아버지, 그리고 한 사람의 [illegible]한 사람으로서의 人間의 길을 걸었던 그에게서, 바로 忠武精神이 나왔던 것이다。

父慈子孝의 순수한 人間愛로 昇華되고 擴充되어지는 것이라고 본다。

다음, 忠信이라 함은 「자기의 마음과 힘을 다하는 것(盡己)」 또는 속마음(中心)을 뜻한다。 즉, 自己誠實을 말한다。 그리고 이러한 忠이 人間관계의 구체적 事實로서 나타날 때, 信이라 한다。 (朱子曰: 忠是心上說, 信是忠之發。 忠은 眞心이요, 信은 眞事이다(忠[illegible]心, 信爲實事) 그러므로, 忠과 信은 모든 人間관계에 있어서 지켜져야 한다。 왜냐하면, 主體的 誠實性과 社會的 公信力을 喪失한다면, 모든 일이 虛像에 불과하겠기 때문이다。

忠信이 없는 商業은 매점·매석은 물론, 온갖 不當한 利益의 [illegible]할 것이다。 忠信이 없는 政治는 權謀術數로 墮落할 것이다。 忠信이 없는 軍事는 [illegible] 한다면, 국군은 [illegible] 싸울 사람이 [illegible] 것이다。 [illegible]을 누설하고 무기를 팔아 넘기고 국가와 민족을 敵에게 넘겨주고 말 것이다。 忠信이 없는 [illegible]는 腐敗과 不信이 뒤따를 것이다。 忠信을 喪失한 것이 [illegible] 現代的인 危機의 [illegible] 忠에 있다고 한다면, [illegible] 現代 [illegible] 精神이 될 것이다。

위에 보인 바와 같이, 忠은 信으로 連結되는 誠實과 信賴의 바탕이며, 그것은 個個人의 自主精神과 共同體의 一員으로서의 公民意識을 이루게 하는 것이다. 이와 같이 볼 때 「孝悌忠信」이란 그 옛날 新羅의 花郞들에 대해서 뿐만 아니라, 특히, 現代社會가 要求하는 敎育內容으로서 必要不可缺한 것임을 알 수 있다.

그리고 後者의 경우, 이른바 一家庭에서 孝하고, 나라에서 忠한다」라 함은 앞서 論及한 바와 같이 「家庭」과 「國家」라는 共同體를 두고서 하는 말이다. 물론 여기에서 父에게 孝道하고, 君에게 忠誠하라는 뜻으로 해석되어지기도 하지만 그 경우에 있어서도 원래 君이나 父에 대한 盲目的인 복종을 뜻하는 것은 아니다.

孝經 諫爭章에는 다음과 같은 記錄이 있다. 즉,

「옛적에 天子가 爭臣 七人이 있으면 비록 無道하여도 天下를 잃어버리지 않았고, 諸侯가 爭臣 五人이 있으면 비록 無道하여도 나라를 잃어버리지 않았으며, ……아비로서 爭子가 있으면 그 몸이 不義에 빠지지 않았다. 그러므로, 不義에 당하여서는 자식이 아비에게 다투지 않을 수 없으며, 臣下가 임금에게 다투지 않을 수 없다. 不義에 당하여서는 다투는 것이니, 아비의 命令을 좇으면 또한 어찌 孝라 할 수 있으랴?」

라 하였다. 忠孝思想은 이와 같이 원래부터 盲目的인 것이 아니었다. 그러나 忠孝思想을 보다 積極的으로 말하면

첫째로, 내 집과 내 나라를 內憂外患으로부터 守護하고 保存하는 根本精神이라 할 수 있다. 孝經 天子章에는, 「어버이를 사랑하는 者는 결코 남에게 미움을 받지 않으며, 어버이를 尊敬하는 者는 남에게 업신여김을 받지 않는다」(다른 번역방법도 있음)라 하고, 다시 孝經 聖治章에는 「자기의 어버이를 사랑하지 않고 他人을 사랑하는 것은 悖德이라 하고, 자기의 어버이를 존경하지 않고 他人을 존경하는 것은 悖禮라 한다」라 하였다. 이것은 價値秩序에 있어서 本末과 先後를 따라서 하며 本分을 倒錯시키지 않음을 뜻한다. 그러므로 自己의 父母와 자기의 祖國, 다시 말하면, 내 집과 내 나라를 다른 어느 것과도 區別할 수 있는 根據가 된다. 그러므로, 外部로부터의 어떠

한 위압과 侵略도 물리치고, 國家의 主權을 수호하는 自主精神의 바탕이 되는 것이다.

둘째로, 忠孝思想은 祖上을 높이 받들으며 동시에 兄弟愛와 民族愛 그리고 나아가 人類愛로 指向하게 하는 人道主義理念이 된다. 父母에 대한 孝誠은 兄弟間의 友愛를 뜻하게 된다. 兄弟間의 友愛를 내버린 孝란 생각할 수 없기 때문이다. 따라서 祖父母에 대한 孝道는 곧, 祖父母의 子孫인 四寸間의 友愛를 뜻하며, 이와 같이 類推할 때, 民族의 祖上에 대한 孝敬(孝)이란 다름 아닌 民族愛(忠)를 뜻하는 것이다.

이와 같이 親子關係에서 成立되는 縱的인 孝誠은 橫的인 兄弟愛와 直結되는 것이며, 祖上에 대하여 報本하는 정신이 올라가면 올라갈수록 同胞愛가 橫的으로 擴大되게 마련이다. 그리하여 孝란 生時의 父母뿐 아니라 別世한 후에도 追慕하고 祭祀드리는 것이며, 祖上崇拜의 思想이 있게 되는 것이다. 孝는 父母에게서 祖上으로 나아가 生命의 根源으로서의 「上帝」에까지 一貫되고 있는 것으로 본다. 그리하여 倫理的 次元으로부터 實在的 세계에 이르는 것이며, 世界萬民을 同胞로 인식하게 된다.

이와 같이 孝와 精神을 떠나서 民族에 대한 사

념도 희박해질 수밖에 없는 것이다. 특히 韓國에 있어서 孝는 血緣的, 地緣的, 文化的 共同體인 民族國家에 대한 忠으로 連結되어 있음을 알 수 있으며, 그것은·동시에 普遍的인 人類愛로의 通路가 열려있는 人道主義思想을 내포하고 있음을 볼 수 있다. 우리가 진정으로 무엇을 위하여 흔쾌히 희생하고 獻身할 것인가 하는 理由를 올바로 인식할 때에만 겨레사랑과 나라사랑의 정신이 있을 것이다. 여기에 忠孝思想이 國民敎育精神에 直結되는 所以를 理解하게 된다.

IV

韓國과 같이 특수한 地政學的 條件에서 强大國 사이에 끼어 生存權의 위협을 받으며, 異質文化의 충격 속에 自己의 올바른 生活패턴을 創造하여야 하는 경우에 있어서는, 결국은 自存, 自立할 수 있는 자세와 힘을 기르는 것이 가장 바람직한 길이라 할 수밖에 없을 것이다. 그러므로, 忠孝思想을 말함에 있어서도, 한편으로는 그 [illegible] 이며, 다른 한편으로는 躍動的으로 生活改善이 되어

다 하더라도 그것은 담당해 가고 있는 人間自身에게 良心的인 구실을 할 수 있는 [illegible] 意識이 [illegible] 못하다면, 方向感覺을 상실한 盲目性에 떨어지고 만 것이다.

앞에서 논의한 바와 같이, 現代社會는 都市를 中心으로 하여 이루어진 個人主義的 利益社會로서, 그러한 觀念이나 意識이 [illegible] 것이다. 바쁜 生活이 연속되고 있다. [illegible]에 대하여 크게 관심이 [illegible] 他人의 權利는 主張하지만, [illegible] 商業社會에 있어서 人間의 尊嚴性은 埋沒되어 간다. 人間相互간의 不信風潮가 흔히 指摘되고 있다. 傳統的 道德觀念이 弱해짐과 더불어 靑少年들의 敎育問題도 매우 심각해졌다. 愛國歌를 부르는 일이나 國旗에 대한 敬禮도 盲目的이거나 儀禮的이기 쉽다.

그러므로 오늘날의 가장 重大한 敎育的 課題와 方向은 이미 論及한 바 있거니와, 個人的으로 自主意識을 강하게 가진 個人들이 어떻게 自發的으로 協同하고 相扶相助할 수 있는 共同體意識을 回復하도록 일깨워 주느냐 하는 것이다. 그리하여, 民族的 力量이 內部로부터 成長해 갈 수 있는가 하는 것이다.

그러한 노력은 傳統社會에 있어서도 우리의 [illegible]들에 의해 강구되고 있었다. 이를테면 [illegible]敎育의 문제로서 退溪와 栗谷과 같은 先覺者에 의하여 제창되고 勵行된 鄕約의 경우에도 그러한 精神이 깊이 박혀 있었다.

退溪는 그가 만든 「[illegible]」에서 원래 「선비(士)란 것은 반드시 家庭에서 修身하고 鄕村에서 드러난다(修於家, 著於鄕) 다음에 나라에 천거되어 [illegible]법이다 하고, 그 까닭은 [illegible], 「孝悌忠信」이란 人倫의 大本이며, 가정과 [illegible]은 그것을 행하는 장소이기 [illegible] 하였다. 그리고, 그러한 人倫의 法則은 古今이 없는 普遍的 原理인 것으로, 時代에 따라 適切하게 나타나야 한다고 보았다.

그러나 退溪는 「孝悌忠信」에 대하여는 따로 約條를 定하지 않았다. 그것은 人間이면 마땅히 행하여야 할 道理일 뿐 아니라 [illegible]를 세워서 敎育함이 모두 그것을 勸導하는 方法인 것이기 때문이라 하였다. 그러므로 鄕約에 [illegible] 사람들의 自發的으로 實行하기를 勸行하였고, 다만 [illegible]해서는 안될 일 즉, 「過失相規」에 대해서만 [illegible]에 따라 罰則을 定해 놓았을 뿐이다.

栗谷에 있어서도 「海州鄕約」과 「社會契約束」에서 가장 먼저, 「德業」을 일컬음에 있어서 「孝於父母」와 「忠於國家」를 머리에 놓아 基本綱領으로 삼았으며, 孝悌와 忠信을 根本으로하여 具體的인 行爲와 事業으로 擴大 連結시켰음을 볼 수 있다.

以上에서 論及한 바와 같이 오늘날의 우리는 忠孝思想을 云謂함에 있어서 그것을 한갖 舊時代의 낡은 遺物로서가 아니라, 現代的인 時代感覺을 充分히 具備하면서 동시에 忠孝의 本來的 精神을 探究하여 再吟味하고, 現代의 결합을 補完하며, 그것이 오늘날의 國民敎育精神으로서 健實하게 되살려지도록 하는 노력이 要請되는 바라 하겠다.

歷史的 側面에서 본 忠孝

李 完 栽
〈嶺南大學校 敎授〉

I

忠孝는 儒家倫理의 根幹이다. 儒家의 倫理規範은 五倫으로 集約되거니와, 이 五倫 가운데 있어서도 忠孝는 特히 重視되어온 儒家의 基本倫理였다. 즉, 忠은 五倫中 君臣有義의 倫理規範에 있어서 君義臣忠의 忠으로서 君主에 대한 臣民의 倫理이고, 孝는 五倫中 父子有親의 倫理規範에 있어서 父慈子孝의 孝로서 父母에 대한 子息의 倫理이다. 이 忠孝의 倫理는 儒敎의 發祥地인 中國에 있어서만이 아니라, 儒敎文化圈에 屬하는 東洋諸國에 있어서, 共通的으로 重視되어온 倫理이다. 우리 나라도 그 例外일 수는 없었다. 우리 나라에 있어서 이 忠孝의 倫理가 어떻게 지켜져 왔던가?

이 問題의 解明에 앞서서 먼저 忠孝槪念 自體의 變遷에 대한 간단한 言及이 必要하다. 忠孝의 本來的인 意味와, 오랜 史的 實踐을 通하여 오늘날 우리들이 가지고 있는 忠孝의 槪念間에는 多小 差異가 있다. 오늘날 우리들이 一般的으로 理解하고 있는 忠孝의 槪念은, 中國 漢代에 定立된 槪念이다. 그 以前 즉, 先秦時代에 있어서의 忠孝의 槪念은 아주 一般的이고, 素朴한 倫理德目이었다. 『論語』의 「爲人謀而不忠乎」「主忠信」「忠恕」등 忠字用例를 미루어 볼 때, 忠

은 後代의 君主에 대한 臣民의 倫理로서의 忠이 아니라, 一般的인 人間關係의 한 德目이었음을 알 수 있다. 즉, 忠은 中心의 合字로서, 自己를 속임이 없는 誠實한 態度를 뜻하는 것이었다. 그리고 孝槪念도 春秋時代까지는 『孝經』에서 볼 수 있는 理論的인 體系化나 哲學的인 深度를 가진 것은 아니었다. 『論語』에서 볼 수 있는 孔子의 孝에 대한 規定은 自然스럽고 素朴한 父子間의 倫理感情을 나타내는데 그치고 있다.

이러한 忠孝의 倫理가 漢代에 이르자, 漢王朝의 統一國家로서의 秩序確立을 爲한 必要에 副應하여, 忠은 君主에 대한 臣民의 倫理로, 孝는 父母에 대한 子息의 倫理로서 正式化되어, 五倫中의 한 倫理規範으로서 各各 確定을 보게 된 것이다. 따지고 보면 忠孝는 五倫 가운데 있어서도 特히, 儒家政治思想에 있어서 깊은 淵源과 哲學的 根據를 가지고 있다. 즉, 古代儒家政治原理는 親親과 賢賢의 原理였다. 親親은 血緣尊重의 原理이오, 賢賢은 義理尊重의 原理이다. 血緣尊重의 原理는 仁愛의 感情에 바탕하고, 義理尊重의 原理는 忠信의 精神 위에 成立한다. 이 두 原理는 儒家思想의 核心인 仁義와도 關聯이 된다.

前者는 仁으로 發展되고, 後者는 義로 나타나게 되었던 것이다. 그리고, 孝는 前者인 仁愛의 感情, 血緣尊重의 原理 위에 成立된 倫理이고, 忠은 後者인 忠信의 精神, 義理尊重의 原理 위에 成立된 倫理이다. 漢代에서 忠孝가 五倫의 한 規範으로 包攝 整理되기는 했으나, 그 思想的 比重으로 해서 漢代以來 忠孝는 儒家倫理의 움직일 수 없는 根幹으로서의 役割을 해왔다. 그러면, 忠孝의 倫理가 우리의 歷史에 있어서 어떻게 나타났던 것인가?

II

儒敎가 우리 나라에 傳來한 歷史는 相當히 古代로 거슬러 올라갈 것 같다. 『漢書』에 記錄된 殷人 箕子의 東來說에 대해서는 오늘날 理論이 紛紛하니 그만두고라도, 分明한 事實로서 B.C. 一九五年에 燕人 衛滿이 우리 나라에서 建國했고, B.C. 一〇八年에 漢四郡이 우리의 疆域內에 設置되어, 四〇〇年의 긴 歲月에 걸쳐 存續되어 있었으니, 우리가 진작부터 儒敎文化에 영향받아 왔고 따라서, 忠孝의 倫理도 자연 우리의 倫理와 깊은 關聯을 가져왔을 것은 쉽게 짐작할 수 있다. 그러나 記錄上으로 忠孝가 우리의 倫理에 뚜렷

이 反映된 것은 新羅時代에 이르러서이라고 할수 있다. 花郞五戒에 있어서 事君以忠 事親以孝라 規定되고 또, 「三國遺事」에 花郞道 創設을 說明하여 「聚徒選士하여 孝悌忠信으로 가르쳤으니, 治國의 大要이다. (聚徒選士 敎之以孝悌忠信 亦理國之大要也)」고 하였다. 이러한 理念 아래 敎育받은 新羅花郞들은 곧, 忠孝精神의 體現者들이었다고 할 수 있다. 三國統一의 大役을 完遂해 낸 金庾信은 그들 가운데 代表者라고 할 수 있거니와, 그가 아직 中幢幢主로 在任時, 그의 아버지 舒玄을 비롯한 新羅諸將들이 高句麗의 娘臂城을 攻擊하다가 크게 失敗하여 新羅將兵들이 戰意를 喪失했을 때, 金庾信이 앞으로 나아가 말하기를 「내 平生 忠孝를 다 할 것을 期約해 왔으니, 전쟁에 다달아 勇敢하지 않을 수 없다…… (吾平生 以忠孝自期 臨戰不可不勇)」하고 勇躍奮戰함으로서 戰爭을 勝利로 이끈 事實이 三國史記 列傳 金庾信條에 記錄되어 있다. 平生 忠孝로써 自期했다는 吐露는 金庾信 個人의 心性吐露에 그치지 않고, 花郞精神의 表明이오, 나아가서는 當時의 新羅精神이라고도 할수 있을 것이다.

그런데 金哲俊敎授는 그의 著 「韓國古代史硏究」에서 花郞五戒의 忠, 孝, 信 등 倫理德目은 新羅社會의 傳統과 基盤에 대한 理解 위에서 論議되어야지, 그것을 그대로 儒敎의 五倫의 忠, 孝, 信과 同一한 것으로 理解해서는 안된다는 點을 指摘하고 있다. 즉, 當時 新羅의 社會的 構造로 보아서, 忠의 槪念은 中央의 帝王뿐 아니라 族長에 대한 忠도 포함한 것이었고, 帝王에 대한 忠은 族長에 대한 忠의 延長이었다는 것이다. 그러나, 孝도 當時 新羅社會에 이미 父系相續制度가 成立되어 있기는 했으나 한편, 母系相續觀念도 그대로 殘存해 있었으니, 新羅人들의 孝가 家父長倫理가 確立된 中國에 있어서의 孝와 같을수 없다는 것이다. 用語가 같다고 해서 그 意味, 內容이 꼭 같으란 法은 없다. 新羅時代의 忠·孝의 槪念이 五倫의 忠孝의 槪念과 그 意味, 內容에 있어서 多少의 差異가 있을지도 모른다. 三國志 魏書 東夷傳 扶餘條에 依하면 「옛 扶餘風俗에는 洪水와 가뭄이 고르지 않아 五穀이 成熟하지 않으면 곧 그 허물을 王에게로 돌려 혹은 王을 바꾸어야 한다 하고 혹은 죽여야 한다고 했다. (舊扶餘俗, 水旱不調, 五穀不熟, 輒歸咎於王, 或言當易, 或言當殺)」고 記錄되어 있다. 扶餘當時에는 漢代에 있어서 이미 確立된 帝王에 대한 忠의 槪念이 全혀 成立되어 있지 않았고, 그들 나름대

로의 共同體 維持의 原理가 있었음을 알수 있다. 新羅에도 崔致遠의 記錄에 依하면, 固有의 玄妙한 道가 있어, 儒·佛·仙의 三道를 모두 內包하고 있었다고 (鸞郎碑 序文)하였으니, 新羅 固有의 傳統思想이 있었음을 짐작할수 있고, 또 當時 新羅 國家形成의 社會的 背景을 勘案할때, 新羅人들이 受容한 忠孝의 觀念이 이미 統一된 專制君主國家를 이룩한 中國에 있어서의 帝王에 대한 忠이나, 家父長에 대한 孝의 槪念과 全幅的으로 同一하지는 않았으리라고 생각될만하다. 그들에게 있어서 忠은 帝王에 대한 忠誠이 아니라, 바야흐로 統一된 國家形態를 갖추어 가던 當時 新羅에 있어서 過去 部族共同體에 대한 奉仕精神이 그대로 延長되어, 新羅 國家共同體의 安全과 번영을 위한 奉仕精神으로 나타나고, 그것이 儒敎的인 倫理德目을 빌려 忠의 倫理로 表現되었던 것이리라 생각된다. 그리고 三國統一의 野望에 불타던 新羅는 안으로 家庭의 結束을 위하여 孝가 要求되고, 밖으로 國家意義의 強調를 위해 忠이 要求되었으리라 짐작된다. 오늘날 三國史記·三國遺事에 傳하는 그 많은 新羅의 忠臣·烈士들이 모두 이러한 忠孝의 理念아래 敎育된 사람들이었고, 그들을 通해서 新羅가 三國統一의 偉業을 成就했던 것이니, 그러고 보면 新羅時代에 있어서 忠孝는 그 語意의 뉴앙스는 어떻던 新羅精神의 한 表現이라고 할 수 있을 것이다.

新羅를 繼承한 高麗는 그 精神史的 側面에서 본다면 그대로 新羅에 繼續되는 章이라고 할 수 있다. 그러나 但, 新羅時代의 그 潑剌했던 銳氣는 이미 사그러져 가고, 다만 그 餘脈을 지켜온 데 不過했다. 그리하여 忠孝의 思想에 있어서도, 새로운 局面을 開拓하지 못했다. 더구나 高麗 歷代政治의 憲章이오, 典據가 된 高麗太祖의 十訓要의 第一條에서, 國家大業이 諸佛의 護衛에 依한다고 하여 分明히 崇佛政策을 밝혔음으로, 儒家倫理 忠孝思想이 特別히 闡揚되지 못한 것은 事勢의 必然이라 할 것이다. 그렇다고 해서 忠孝의 倫理가 全的으로 無視되었던 것은 아니었다. 비록 高麗王朝가 佛敎로써 國敎를 삼았다 한지라도 現實政治에 있어서는 그대로 儒家的인 制度文物에 依據했던 것이다. 當時 知識人들에 있어서 佛敎는 精神生活을 支配하는 敎學이고, 儒敎는 現實社會를 營爲하는 經世之學이란 觀念이 當時의 儒·佛敎의 一般化된 通念이었던 것 같다. 太祖에서부터 第六代 成宗에 이르기까지 繼續 여러 王을 補佐하여 高麗의

의 文敎政策에 寄與한 바 있는 崔承老는 成宗에게 바친 그의 上書 가운데 「佛敎는 修身의 根本이고, 儒敎는 治國의 源泉입니다. 修身은 來世를 위한 바탕이고, 治國은 今日의 實務입니다. (行釋敎者, 修身之本, 行儒敎者, 理國之源, 修身來世之資, 治國乃今日之務)」라 하여 佛敎와 아울러 儒敎的 敎學을 進言하였다. 그리고 成宗은 十二牧에 經學博士의 制度를 두게 하고 敎書를 내려 말하기를 「懷材抱器하여 君王을 섬김은 忠의 始作이오, 立身揚名하여 父母를 드러냄은 孝의 終이다. (懷材抱器, 以事君王, 忠之始也, 立身揚名, 以顯父母, 孝之終也)」하여 忠孝를 아울러 强調한 바가 있다. 그러나, 當時에 있어서 窮極的 價値를 佛敎에 두었으므로 자연 忠孝의 倫理에는 一定한 限界가 지어졌던 것이 事實이다. 그러다가 高麗後期에 접어들어 性理學이 傳來되면서 忠孝의 倫理도 좀더 積極的으로 行하여지게 되었다. 性理學이 元來 義理의 學이고, 또한 實踐的이고 體得을 要하는 學임으로 性理學의 普及과 더불어 그 實踐的 具現인 忠孝의 倫理가 一般化하게 된 것은 當然한 歸結이었다. 그리하여 高麗王朝의 滅亡에 際하여 佛敎界의 그렇듯 甚한 腐敗에도 不拘하고 儒學者들에 있어서 鄭圃隱의 殉節을 爲始하여 杜門洞七十二賢 등 많은 儒者들이 忠節을 온전히 했던 것이다.

Ⅱ

忠孝가 우리 나라의 敎學思想의 根源으로서 가장 철저히 强調된 것은 李朝에 있어서이다. 李朝가 建國되면서 佛敎·道敎 등 異敎를 철저히 排擊하고, 儒敎로써 官學을 삼아 一切 文物制度를 儒家法式에 따름으로써, 그들의 倫理에 있어서도 자연 儒家倫理의 規範인 五倫이 强調되었다. 李朝의 敎育에 있어서 明倫을 內容으로 하는 小學이 그렇듯 重視되었던 事實이 이를 잘 證明한다. 李朝敎學의 目的은 人倫重視의 儒家的 人間像을 敎育하는데 있었다. 그런데 儒家倫理의 規範인 五倫 가운데 있어서도 忠·孝·烈의 三綱의 倫理가 더욱 重要視되고 忠·孝·烈 가운데 있어서도, 忠·孝의 두 倫理가 特히 强調되었다. 그러고 보면 李朝敎學의 目的은 窮極的으로 忠孝의 人間像을 기르는데 있었다고 할 수 있다. 앞에서 보았듯이 新羅나 高麗에 있어서도 忠孝가 强調되었던 것인데, 李朝에 있어서의 忠孝倫理가 特히 철저했다고

하는 것은 그것이 一定階層에 限하여 要求되었다거나 또는, 漠然한 指導理念으로 提示된 데 그친 것이 아니고, 全百姓에게 철저하게 一般化되고 生活化되도록 敎導되고 强調되었던 點에 있다. 世宗7年(一四三二年)에 三綱行實圖가 頒布되었는데, 그 編纂頒布의 目的이 一般大衆의 敎化에 있었음을 一見에 알 수 있다. 즉, 그 內容이 三綱의 行實을 그림으로 그리고, 漢文說明에 곁들여 한글로 그 그림을 說明하고, 거기에 또 그 事實을 讚頌하는 詩를 添加해 두었다. 그 序文에서 「天下의 達道가 다섯인데, 三綱이 그 으뜸이 되니, 實로 經綸의 大法이고 萬化의 本源이다……그림과 贊을 지어 中外에 頒布하니 愚夫愚婦도 모두 쉽게 보고 느껴서 興起하리니 또한, 化民成俗의 한 方法이다……. 賢愚, 貴賤, 孩童, 婦女할 것 없이 모두 즐거이 보고 익히고, 그 그림을 펴 봄으로써 그 모습을 想像하고, 그 詩를 읊음으로써 情性을 體得케 한다…… (天下之達道, 五而三綱居其首, 實經綸之大法, 而萬化之本源也…… 作爲圖贊, 頒諸中外, 庶幾愚夫愚婦, 皆得以觀感以興起, 則亦化民成俗之一道也…… 使無賢愚貴賤孩童婦女, 皆有以樂觀而習聞, 披玩其圖以想形容, 諷詠其詩以體情性)」하였다. 그리고 이 「三綱行實圖」는 初刊以後, 成宗12年(一四八二) 中宗6年(一五一一)과 9年(一五一四), 明宗 9年(一五五四), 宣祖39年(一六〇六), 英祖5年(一七二九) 등에서 차례로 걸쳐 重刊頒布되었으니, 李朝에 있어서 忠, 孝, 烈의 倫理奬勵에 얼마나 關心이 至大했던가를 알 수 있다.

이러한 敎學의 結果, 忠, 孝의 倫理가 크게 振作되었음을 歷史를 通하여 알 수 있다. 世祖簒位에 際하여는 死六臣을 비롯한 수많은 人士들이 忠節을 다하였고, 壬辰亂에 있어서도 到處에서 無數한 忠義之士들이 義兵을 일으켜 國權을 守護하였고, 現代가 展開되면서는 斥邪衛正論이 膨湃했는데, 그 主張은 바로 憂國忠節의 發露이었던 것이다. 그리고, 李朝가 끝내 亡國의 悲運에 處하게 되었을 때, 우리의 無數한 愛國志士들이 보여준 높은 忠節은 우리가 익히 아는 바이다. 이러한 事實들이 모두 忠, 孝, 烈의 倫理尊重의 結果라고 해서 無妨할 것이다.

孝의 倫理도 또한 철저했다. 大東輿地勝覽을 펼쳐 보면, 各郡의 人物條에 孝子의 芳名이 記錄되지 않은 고을이 極히 드물고, 지금도 우리의 村落에는 孝子門 孝子碑 등을 흔히 볼 수 있다. 이들은 모두 그 孝行에 있어 특히, 두드러진 분들이거니와, 李朝에 있

어서의 孝의 倫理는 오늘날 우리로서는 想像하기 어려울만큼 一般化되었다고 할수 있을 것이다. 父母에 대한 生時奉養의 것은 勿論이거니와, 死後 葬祭禮에 있어서도 그 煩雜한 禮制를 嚴格히 遵守했고, 山林에서 어지간히 認定받는 士者라고 하면, 三年의 廬墓侍側은 當然한 것으로 行하였던 것이다. 그들에게 있어서 이러한 倫理는 그대로 그들의 生活이었다. 李朝時代에 있어서 혹 尊屬을 殺害하는 犯罪가 發生하면, 當者에 대한 極刑은 勿論이거니와, 그 고을을 格下해 버리는즉, 府를 郡이나 縣으로 格下시켜 버리는 行政的 措置까지 取해지는 境遇도 있었다. 이러한 事實은 孝의 倫理를 勸奬 强調했다는 實證이기도 하거니와, 同時에 그러한 倫理的 綱常을 犯하는 例가 極히 드물었다는 反證도 되는 것이다. 따지고 보면 孝는 忠보다도 더욱 普遍化된 倫理였다고 할수 있다. 忠은 官僚階層이나, 특히 變亂時에 두드러지게 發揮되었던 것이나, 孝는 모든 百姓들의 生活原理였던 것이다.

以上으로 미루어볼때, 忠孝는 李朝時代에 있어서 生活의 基本原理였고, 國家社會를 지탱하는 精神的 支柱였음을 알 수 있다.

Ⅰ

오늘날 흔히 忠은 君主一個人에 대한 沒身的 奉仕의 倫理요, 孝는 父母에 대한 沒我的 順從의 倫理로서, 이것은 東洋의 家父長的 專制君主下에서 形成된 封建倫理라 規定하고 마땅히 唾棄되어야 할 舊時代의 遺物이라 하는 사람이 많다. 忠孝의 歷史上의 實踐에서 忠臣은 不事二君이라 하여, 特定人物에 忠誠을 다하고, 孝는 父母의 意思에 沒我的으로 盲從한 事例가 많았던 것이 事實이다. 그러나, 忠孝의 本質을 全的으로 一方的인 服從 乃至 盲從의 倫理로 規定함은 잘못이다. 이러한 忠孝觀은 西洋的 政治原理 및 社會構造를 바탕으로 하여 내려진 規定이라고, 나는 생각한다. 忠孝에 대한 正當한 理解는 東洋的 政治原理 및 그 構造에 대한 올바른 理解 위에서 비로소 可能하리라 믿어진다. 한마디로 말해서, 東洋의 政治原理는 힘이 아니라 德이었다. 西洋에서 진작 宗教와 政治가 分離되어, 前者는 精神世界를 支配하고, 後者는 現實世界를 支配했는데, 前者의 原理는 사랑이었고, 後者의 原理는 힘이었다. 그러나 東洋에 있어서는 일

찌기 이 兩者의 分離가 없었다。 王은 精神的인 指導者와 政治的인 指導者를 兼한 存在였다。 그 理想的인 王者의 像이 聖王이다。 聖王이란 政治的 側面에서 王이요, 道德的 側面에서 聖者이다。 敎育的 側面에서 師가 될 수 있는 理想的 人物이다。 이러한 聖者를 志向하는 王者들이 心得해야 할 政治的 原理 및 指導者로서의 敎養을 說한 것이 儒家의 經典이다。 勿論 東洋의 王者들이 모두 이 理念에 忠實했다는 것은 아니다。 이들을 一律的으로 暴君視하는 것은 올바른 見解가 아니다。 그들은 그들대로의 倫理를 지켜야만 했다。 그것이 君義臣忠의 義이다。 忠은 이 義에 대한 相對倫理이다。 君이 義롭지 못하고, 그 程度가 極端에 이르면 革命이 일어나게 된다。 그럼으로, 忠은 義에 대한 互相倫理이지 絶對로 一方的인 倫理가 아니다。 孝도 또한 그렇다。 父慈子孝의 慈에 대한 相對倫理였다。 勿論 父가 不慈할 때, 子息이 不孝해도 좋다는 것이 아니라, 構造的으로 그렇다는 뜻이다。 孝經에「아버지에게 바른 말을 하는 아들이 있으면, 그 몸이 不義에 빠지지 않으나니, 不義에 當해서는 아들이 아버지에게 다투지 않을 수 없다。(父有爭子, 則身不陷於不義, 故當不義, 則子不可以不爭於父)」고 하여 父母의 意思에 盲從하는 것이 아니라, 父母로 하여금, 옳음(義)을 行할 수 있게끔 하는 것이 孝라고 하였다。 그런데 君義臣忠, 父慈子孝라 하니 마치 君臣과 父子間에 限定된 倫理처럼 생각되나, 事實은 君은 國家를 代表하고 父는 家庭을 代表하는 存在였던 것이고 따라서, 忠은 國家를 위한 倫理요, 孝는 家庭을 爲한 倫理였다고 할 수 있다。 아무도 金庾信將軍이 武烈王이나 文武王을 爲해서 그의 忠을 다했고, 李忠武公이 宣祖를 위하여 滅私奉公했다고는 하지 않을 것이다。 그리고 君王을 極히 尊崇한 것도 그 個人에 대한 尊崇이 아니라, 國家秩序의 大統을 維持하여 그 象徵的인 存在로서의 王을 尊崇했던 것이라고 함이, 妥當한 것이다。 말하자면, 忠孝는 一定한 共同集團의 安寧과 秩序를 維持하는 原理라고 할 수 있을 것이다。 그런 意味에서, 忠孝를 一貫되는 原理라고 했던 것이다。 그리고 보면, 忠孝의 倫理는 人間存在의 構造本質 가운데 이미 必然的으로 생겨난 要素를 가졌던 것이다。 그것이 歷史的인 社會構造와 歷史 가운데서 倫理的 規範으로 體系化되었던 것이다。 그리하여 忠孝는 東洋社會를 維持하고 發展시켜온 原動力이 되었던 것이다。 우리의 歷史上의 忠孝도 이 原理에서

벗어나는 것이 아니다。이러한 意味로 볼 때、忠孝는 우리 民族이 集團을 이루어 共同生活을 營爲해 온 以來 오늘에 이르기까지、우리의 歷史를 이끌어온 基本的인 精神이요、動力이었다고 할 수 있을 것이다。

哲學的 側面에서 본 忠孝思想

——특히 李退溪哲學과 關聯시켜서——

全 斗 河

〈國民大學 敎授〉

一、緒　言

爛熟한 機械文明이 밀물처럼 들어와 바야흐로 人間疎外를 가져오고 있는 오늘날, 忠孝思想이 새롭게 擧論되기 시작된 것은, 〈父母에게 孝道를 하듯이 임금을 섬기면 忠義가 된다〉는 저 先秦時代의 〈孝治主義〉로 復歸하자는 뜻에서는 아닐 것이다。 그러나, 歷史的·社會的 制約 당에 비록 變貌된 樣相을 띠기는 했을망정, 忠孝思想 및 이것에 해당된 精神은 東西洋을 통해서 現代에 이르기까지 綿綿히 있어 왔다。 韓·中·日을 가릴 것 없이, 우리 東洋의 뭇 民族史에 그 이름도 香氣롭게 登場한 忠臣·孝子의 逸話는 헤아릴 겨를이 없으니, 그들의 後孫인 우리 現代 東洋人에겐들 어찌 忠孝하는 마음이 없을 수 있겠는가。 그리고 바로 이 마음은 東洋에서 뿐만 아니라 西洋에서도 옛날부터 꾸준히 있어 왔고, 또한 現在에도 남아 있다。 이를테면, 엘리자베스女王 乘用車의 문을 열고 손잡이를 쥔채 비켜선 老宰相 처칠卿의 〈誠實〉한 表情, ——그것이 어찌 忠이 아닐 수 있을 것이며, 大統領이 된 直後에 庭園에서 兩親과 함께 포오즈를 취한 케네디의 〈敬愛〉에 찬 微笑, ——그것이 어찌 大孝가 아닐 수 있을 것인가。

그럼에도, 忠孝라는 〈말의 語感〉은 우리에게 다분

히 [illegible]의 信念을 안으려고 하는 데가 있는 것 같아, 이 [illegible]의 [illegible]이 지닌 精神이 充分한 共感이 가게 하기 위해서는, 어떠한 새로운 [illegible] 새 [illegible]가 驅使되어야 할 것 같기도 하다. 왜냐하면 忠孝라는 傳統的인 낱말은 얼핏 듣기에 우리에게 「權威主義나 封建社會를 聯想시키는 데가 있기 때문이다. 따라서, 말이 지닌 本來의 精神을 살려서, 忠이란 「나라에 대한 誠實이요, 孝란 어버이에 대한 敬愛」라고 表現함이, 市民社會에 살고 있는 現代人에게는 한결 說得力 있게 [illegible] 일이다. 그리고, 誠實의 〈極致〉 및 敬愛의 〈極致〉를 儒學에서는 마찬가지로 〈仁 즉 誠〉이라 하고, 이것을 體認한 사람을 聖人이라 하니, 誠實과 敬愛 즉, 忠孝란 〈仁 즉 誠〉을 具現하는 聖人에 이르는 方便이 된다. 佛敎에서는 誠實 즉 眞實과 敬愛의 〈極致〉를 한결같이 〈一心 또는 眞心〉이라 하고, 이것을 [illegible]한 사람을 부처님(佛)이라 하기에, 誠實 즉 眞實과 敬愛, 바꾸어 말하면 忠孝란 〈一心 즉 眞心〉을 깨달은 理想的 人格인 佛에 이르는 方便이 된다. 그러므로, 〈理想的 忠孝〉는 聖人이나 부처님이라야 具現할 수 있는 것일 뿐 아니라, 그것은 이미 이른 바 忠孝를 넘어선, 그것의 目的인 〈仁〉 혹은 〈一心〉[illegible] 제 나름의 忠孝를 통해서 그것을 [illegible]한 〈仁〉 혹은 〈一心〉의 경지에 이르려고 努力할 수는 있다는 [illegible] 온다. 요컨대, 이른바 忠孝 [illegible]의 〈普遍的인 것〉이 아득히 그 위에 있어서 [illegible] 대해서는, [illegible] 면이라는 德으로서, 〈어버이에 대해서는〉 孝라는 德으로서 나타나지만, [illegible] 이른 바 [illegible] 孝를 통해서 아득히 그 위에 있는 〈普遍的인 것〉을 體認하도록 애쓰지 않으면 안된다는 [illegible]에서 筆者는 主로 原始儒家, 朱子, 李退溪를 잇는 儒學思想을 통해서 그러한 [illegible]를 考察하고, 나아가서 現代 市民社會에 있어서의 忠孝란 도시 어떠한 [illegible]를 갖추어야 할 것인가에 關한 간단한 私見을 披瀝해 볼까 한다.

二、傳統的 忠孝思想의 含蓄

曾子 後學의 著述이라 추측되는 「孝經」은 孝道의 처음과 끝을 다음과 같이 규정하고 있다. 「身體髮膚는 父母에게서 받은 것이니, 감히 毁傷하지 않음이 孝道의 시작이요, 立身行道하여 이름을 後世에 떨쳐

서 父母를 나타냄은 孝道의 끝이니라.」1) 여기에서 우리는 孝道의 가장 낮은 次元이 〈不敢毁傷〉이며, 가장 높은 次元이 〈立身行道 揚名於後世 以顯父母〉임을 알 수 있다. 이보다 한 걸음 더 나아가서, 孟子는 〈立身行道 以天下養〉한 舜임금님을 가장 높은 段階의 孝道를 實現한 분이었다고 讚揚했었다. 뿐만 아니라, 『孝經』은 孝道의 뜻을 窮極的으로 擴張해서, 「대체로 孝란 하늘의 經綸이요, 땅의 意義요, 사람의 行爲요, 天地의 經綸이기에 사람이 곧 이것에 따른다.」2) 라고 말한다. 이렇게 되면, 孝道는 이미 『論語』에서 이른 바 孝·弟·忠·信에 있어서의 孝와 같은 다른 여러 德과 並立된 하나의 德에 머물러 있지 않고, 孔子가 가르친 〈一以貫之〉로서의 仁의 位階를 차지하게 된다. 大戴禮에도 같은 뜻을 가진 말이 눈에 뜨인다. 즉, 「대체로 孝라는 것은 天下의 큰 經綸이요, 도시 孝란 이것을 세우면 天地에 充塞하고, 이것을 눕히면 四海를 덮고, 이것을 後世에 베풀어도 朝夕으로 지켜져서 그칠 날이 없다.」3) 여기서도 孝道가 時間·空間을 超越한 〈普遍的 德〉인, 原始儒學의 最高槪念 仁 즉 誠의 자리를 차지하고 있다.

이렇게 孝經과 大戴禮에서 孝道를 仁 즉 誠의 位置에까지 끌어올린 것은, 단순히 孝道를 强調하기 위해서였다기보다는, 도리어 〈孝道의 極致〉 즉 孝道의 目的이 (仁 즉 誠)임을 意識하고 있었기때문이었다고 보는 것이 筆者의 解釋이다. 이 點은 李退溪가 編纂한 朱子書節要를 引證함에서 보다 더 哲學的으로 밝혀지리라고 믿는다. (註(8)~註(12)參照)

이런 뜻을 가진 孝道 즉 〈어버이에 대한 敬愛〉는 또한 바로 그 때문에 곧 忠義 즉 〈나라에 대한 誠實〉로 高揚된다 함이 儒學思想의 特徵이다. 이것은 『大學』의 八條目에서 齊家가 곧 治國에 連結되어 있는 點만 보아도 어렴풋이 짐작이 갈만 한 일이지만, 『大學』은 보다 具體的으로 「孝라는 것은 임금을 섬기는 바탕이 되는 것(孝者所以事君)」4) 이라고 뚜렷이 밝히고 있다. 이러한 思想의 哲學的 含蓄은, 분명, 孝道의 極致, 忠義의 極致는 마찬가지로 普遍的 德인 仁 즉 誠에 있다는 것이다. 바꾸어 말하면 普遍的 德인 仁 즉 誠이 어버이에 대해서는 孝道로서, 나라에 대해서는 忠義로서 나타난다, 는 것이다. 封建社會의 世俗的 君王들이 이것을 統治의 手段으로 삼아 「父母에게 孝道를 다하는 마음으로 임금을 섬기면 忠義가 되다」는 孝治主義를 標榜해 갔던 것이다. 그러므로, 孝

學에서 이른바 〈忠孝一致〉의 本來的인 뜻을 定式化하면, 〈그대가 仁 즉 誠에 이르려고 애를 쓰는 바로 그 誠實한 마음으로 어버이를 대하면 孝道가 되고, 나라를 대하면 忠義가 되느니라〉라는 命題가 될 것이다. 이처럼, 儒學에서 말하는 忠孝一致란 〈父慈의 相對概念인 子孝라는 本能을 그대로 君主에게까지 바치기를 强制하는 이른바 孝的主義〉와는 본시 〈全然 다른 것〉이라 하겠다. 後者는 俗儒들의 誤解 및 君主들의 政略에 의하여 變造된 것임에 틀림 없다.

그러기에, 大戴禮에서는 〈아버지에게 過誤가 있을 때 「微諫해서 마지 않고, 聽從해서 게을리하지 않는다.」[5] 라고 〈微諫의 必要性〉을 力說했을 뿐 아니라 〈임금에게 過誤가 있을 때〉 「君子의 孝는 正을 가지고 諫하고, 선비(士)의 孝는 德을 가지고 命에 따른다.」[6] 라고 〈直諫의 必要性〉을 力說했고, 『孝經』에서는 天子·諸侯·卿大夫·士·庶人이 각각 〈君父의 不義에 直面해서는〉 盲從하는 것이 孝가 아니라 〈임금에게 대해서는 물론 아버지에게 대해서까지도 微諫을 넘어서 直諫할 것〉을 특히 强調했다.[7] 微諫이건 直諫이건, 이렇게 아버지와 임금을 諫할 수 있다는 것은 아들과 臣下가 〈忠孝의 極致〉인 〈仁 즉 誠〉에 보다 더 接近해 있다는 證據일 것이니, 〈仁 즉 誠〉을 얼마만큼 體認하고 있느냐에 따라서 忠孝의 次元은 달라질 수 밖에 없을 것이다. 그리고, 이 뭇 段階들이 窮極的으로는 例外 없이 〈그것의 理想〉인 〈仁 즉 誠〉을 향해서 치닫고 있기에, 일찍기 曾子는 仁을 〈忠恕〉라 하고, 孟子는 仁을 경우에 따라서는 〈親親〉이라 하고, 有子는 仁을 〈孝悌〉라 하지 않았겠는가. 모두 하나의 〈普遍的 道〉가 그 對象을 달리 해서 나타난 面貌들일 뿐이다. 요컨대, 〈忠孝는 仁의 밑받침이 鞏固한 것일수록 그만큼 더 참된 것〉이라 하겠다.

李退溪가 編纂한 朱子書節要에서는 孝悌忠恕가 다음과 같이 說明되어 있다. 「孝悌忠恕란, 얕게 말하면, 정녕 사람이 늘 行해야 할 바며, 이것에 緣由하지 않으면 日常生活에서 달리 발을 세울 자리가 없읍니다. 그러므로 聖人의 가르침이 여지껏 일찌기 무엇보다도 이것을 앞세우지 않으면 안된다고 여기지 않은 일이라고는 없었으니, 이른바 들어가서는 孝道를 하고 나가서는 同氣 사이에 友愛가 있고 忠恕는 道를 어긋남이 멀지 않다 한 것 같은 것이 이것입니다. 窮極的으로 말하면, 孝悌忠恕란, 神明에

通하고 四海에 빛나서 通하지 않는 데가 없으며, 曾子가 이것을 가지고 聖人의 一貫의 妙를 形容한 것 역시 이와 같은 뜻일 뿐입니다.」[8] 여기서 우리는 〈孝悌忠恕의 마음이 深化되어 窮極에 이르면 마침내 一以貫之로서의 仁에 到達할 수 있는 것〉임을 여력히 볼 수 있다.

그러기에, 또한 孝悌忠恕를 〈살아 있는 道〉라 한다. 즉, 「생각컨대, 이른 바 孝悌忠恕는 오직 이 한 가지 것일 뿐이라 할지라도, 天下의 義理를 見得해서 안팎으로 通透하지 않으면 안되니, 이 孝悌忠恕란 정녕 活物이요, 만약에 그렇지 않을 것 같으면 곧 죽은 孝悌忠恕일 뿐이기에, 잘 持守해서 終身토록 失墜하지 않는다 할지라도, 역시 다만 시골의 이른바 道를 지키는 사람이나 婦女子의 禁制·團束이 되어버릴 뿐이니, 이것을 어찌 道라 할 수 있겠읍니까.」[9] 이처럼 天下의 온갖 義理를 見得하고 그 모든 義理의 表裏에 通透해서 〈道에까지 이른 孝悌忠恕〉는 시골의 道學者나 婦女子 따위의 禁制·團束과는 다른 것이라 하니, 확실히 〈忠孝와 一致〉, 〈忠孝와 目的은 〈仁 즉 誠〉이라는 〈하나의 普遍的 道〉임에 틀림 없다 하겠다. 풀어 말하면, 〈仁 즉 誠〉에 밑받침된 忠孝는 〈活物〉이지만, 그렇지 못한 것은 〈生命 없는 忠孝〉라는 뜻일 것이다.

그러면, 聖人一貫之妙者 즉 〈一以貫之로서의 仁〉에까지 高揚된 孝悌忠恕란, 具體的으로 말하면, 어떠한 마음일까? 曾子는 이것을 단순히 忠恕라 풀이했고, 朱子는 이 忠恕를 다음과 같이 說明했다. 「만약에 理 위로 나아가서 쉽게 말하다면, 忠이란 오직 自己의 身體와 精神을 다하는 것일 뿐이며, 恕란 自己의 境遇로 미루어보아서 남의 處地를 理解하며 그 뜻을 成就케, 하는 것일 뿐입니다.」[10] 요컨대, 〈自他를 超越해서 自己의 心身을 바치는 것〉이 忠恕 즉 仁일 것이다. 다만, 그것이 〈天理에 合致되는 경우에 한해서〉 말이다.

그리고, 이렇게 할 때 相對方은 自己를 믿게 된다 한다. 다시 말하면 忠과 信은 表裏關係에 있다 한다. 즉, 「忠과 信이란 오직 한가지 것인데 다만 自己 쪽에서부터 보아서 말하면 忠이라 하고, 相對方 쪽에서부터 보아서 말하면 信이라 하니, 이것이 先王에게 自己가 心身을 다하면 忠이 되고 相對方이 心身을 다하면 信이 된다는 論議가 있는 까닭입니다.」 풀어 말하면, 내가 그(彼)에게 忠誠을 다하면 그는

나을 修身에 되고, 그가 나에게 忠을 다하면 나는 그를 信하게 된다는 뜻이다.

朱子의 말한 句의 書籍 가운데서 要緊한 것을 가추린 李退溪는 忠孝에 關한 朱子의 말 가운데서 특히 위에서 筆者가 指摘한 句에 共感한 듯한 痕跡이 있으니, 先生은 聖學十圖 第三 小學圖 以下에 쓴 小學題辭에서 다음과 같이 簡明하게 말한다. 「元亨利貞은 하늘의 道의 變함 없음이며, 仁義禮智는 사람의 性의 벼리(綱)요, 대체로 이것과 저것에는 처음에는 不善이라고는 있지 않고, 藹然한 四端이 感함을 따라서, 어버이를 사랑하고 兄을 恭敬하고 임금에게 忠誠하고 年長者에게 恭遜하니, 이것을 타고 난 天性을 지킴이라 하며, 恭順함이 있으면 暴惡해서 蔣순 박아버리는 일은 있을 수 없다.」12) 이처럼, 李退溪는 天命인 〈元亨利貞〉 즉 人性의 벼리(綱)인 〈仁義禮智〉가 사람의 氣質 속에 떨어져 그것의 〈感情〉으로서 있는 바 惻隱·羞惡·辭讓·是非之心이 藹然히 感함을 따라서 나타난 것이 愛親·敬兄·忠君·弟長의 情이오, 이 여러 情은 한결같이 〈타고난 天性을 지킴에 緣由한 것〉이기에 善이며 〈恭順함〉이라 보고 있으니, 우리는 여기에서 그가 孝弟忠恕를 天理인 〈仁 즉 誠〉의 〈誠精〉가 物에 感하여 나타난 것들이며, 이 情들은 모두 〈持敬〉 敬字 한 字를 實踐하는 데서 오는 것〉이라 把握하고 있음을 짐작할 수 있다. 요컨대, 先生에 의하면, 忠과 孝는 마찬가지로 〈仁〉에 이르려는 〈敬〉에 歸着하는 것이다. 따라서, 先生이 이른바 〈精一執中〉이 忠孝를 實現하는 精神的 姿勢라 하겠다.

三、忠孝思想의 現代的 意義

〈齊家〉가 곧 〈治國〉에 連結된다고 본 東洋社會에서는 〈孝子의 家門에서라야 忠臣이 나올 수 있다〉고 確信해 왔다. 잘라 말하면, 東洋에서는 〈孝子라야 忠臣이 될 수 있다〉고 보았다. 그러나, 그 命題는, 위에서 筆者가 考證한 것처럼, 〈父母에게 孝道를 할 수 있는 사람이라야 나라에 忠誠을 바칠 수 있다〉함이요, 결코 〈어버이에게 孝道를 하듯이 (그러한 心情으로) 임금을 섬기면 忠義가 된다〉함은 아니었다. 왜냐하면, 거듭 말하거니와, 孔子·孟子·朱子, 李退溪를 잇는 儒學思想에서는 忠과 孝의 〈目的〉(理想, 目標)가 마찬가지로 〈仁 즉 誠〉이라는 〈하나의 普遍的 道〉

임을 가르쳐 왔을 뿐이요, 따라서, 仁 즉 〈誠〉——풀어 말하면 〈道義的 誠實인 동시에 經濟(經世濟民)的 誠實인 것〉을 志向하는 忠孝라야 올바른 것이며, 封建時代專制君主의 統治手段인 〈孝治主義로 變形된 忠孝는 儒學 本來의 忠孝思想과는 距離가 먼 것〉이기 때문이다. 요컨대, 誠(務)實에 밑받침된 忠孝라야 참된 忠孝라는 뜻이다. 그러나 올바른 忠孝라 할지라도 忠이니 孝니 하는 것은 모두 〈父母와 子息〉 또는 〈나라와 百姓〉 사이에 있는 〈縱的 倫理〉다.

西洋에도, 이를테면 로오마의 愛國精神, 封建社會의 騎士道, 넬슨이 揭揚한 게드旗 등등에서 具體的 實例를 볼 수 있는 것 같이, 忠孝思想은 있어 왔다. 哲學的 側面을 照明해 보아도, 이를테면 헤에겔 같은 이는 「法哲學」에서 〈家族〉, 市民社會, 〈國家〉를 세 개의 〈倫理的 實體〉라 보았기에, 비록 表面에서 專論되지는 않았을지라도, 〈家族〉과 〈國家〉를 倫理(人倫)的 實體라고 말한 底意 속에는 忠孝思想이 隱然中에 가장 強烈하게 깔려 있으리라는 것은 疑心할 餘地가 없다 하겠다. 그러나, 機械文明이 發達해서 市民社會가 高度로 發達된 現代 〈產業社會〉로 發展하자, 封建的인 君主政府가 現代 民主政府로 轉換함에 따라서, 人間은 어느 사이에 機械의 附屬品처럼 〈分業〉에 從事하는 〈利己主義者〉가 되었고, 마침내 大家族制度는 이른 바 核家族으로 分散되어 孝道하는 마음은 차츰 萎縮해 갔고, 忠誠의 對象이 擴散되어 忠義心은 날로 褪色해 갔다. 그러나, 現代 民主主義 產業社會는 〈個人과 個人 사이의 友好와 協助〉 없이는 지탱될 수 없는 體制이기 때문에, 西洋에서는 일찌기 〈個人 사이의 協同〉이라는 〈橫的 倫理〉가 形成되었다.

우리 나라의 傳統的 哲學의 代表的인 것은 儒學·佛敎·實學·東學(天道敎)이었는데, 佛敎 특히 華嚴思想은 中國 宋代에 이르러서 그 思想的 核心이 이른바 性理學 속으로 적지 않게 溶解되었고, 實學은 原始儒學의 發展的 面貌고, 東學은 儒學·佛敎·(道敎)을 綜合한 思想일 뿐이기에, 대체로, 우리 哲學의 核心의 하나는 儒學이라 볼 수 있다. 그러기에, 儒學에서 이른 바 〈忠孝라는 縱的 倫理〉는 綿綿히 우리 白衣民族의 〈精神的 支柱〉로서 이어져 왔다. 여기에, 八·一五解放과 함께 西歐에서 現代 民主主義 產業社會의 〈協同〉이라는 橫的 倫理가 洪水처[illegible] 어닥쳐, 한편에서는 傳統的 倫理의 빛깔이 [illegible]

다른 한편에서는 西歐 市民社會에서 輸入된 倫理가 제대로 機能을 發揮하지 못한 채, 倫理的 空白만이 되풀이되었고, 게다가 機械文明의 物質的 豐饒가 가져온 〈官能的 享樂〉, 性道德의 紊亂, 〈利己主義〉, 〈拜金思想〉이 橫行하게 되었으니, 마침내 이 땅의 精神的 狀況은 混亂의 渦中에 빠지고 말았다。

그러므로, 지금 이 民族·이 山河에 태어난 우리 百姓은, 〈忠孝〉라는 縱的 倫理와 〈協同〉이라는 橫的 倫理 사이에서, 〈傳統〉을 살리면서 〈새 것〉을 攝取할 수 있는 〈새 倫理〉를 確立하지 않으면 안될 것이다. 그렇다면, 傳統의 肥沃한 土壤 위에 새 꽃을 開化시킬 수 있는 이 〈새 倫理〉란 도시 어떠한 面貌를 가진 것인가? 생각건대, 그것은 〈協同을 통한 忠孝의 實現〉이 아닐 수 없을 것이다。 다시 말하면, 〈兄弟姉妹가 友愛 있게 協同하는 데서 어버이에게 孝道를 하고, 同胞가 和氣 靄靄하게 協同하는 데서 나라에 忠誠을 바친다〉 함이다。 그러므로, 만약에, 〈새 마음〉을 가지고 勤勉·自助·〈協同〉을 통하여 〈所得增大〉를 꾀한다는 〈새마을精神〉에서, 이 〈새 마음〉이 儒學에서 이른 바 仁 즉 〈誠〉——풀어 말해서 〈道義的 誠實인 동시에 經濟(經世濟民)的 誠實인 것〉 또는 佛教에서 말하는 〈一心 내지는 眞心〉을 志向한 것이고, 이 〈所得增大〉가 協同을 통한 〈誠(務)實〉의 實踐을 志向한 것이라면, 이런 뜻을 가진 〈새마을精神〉이야 말로 〈새 形態의 忠孝思想을 實現하는 길〉이오, 뿐만 아니라, 바로 이 〈誠實의 實踐〉으로까지 高揚된 〈所得增大〉란 멀리 原始儒學의 〈博施濟衆〉으로서의 仁이 退溪·栗谷의 〈誠(務)實〉을 거쳐서 實學의 〈經世濟民〉을 거쳐서 天道教의 〈廣濟蒼民〉을 거쳐서 安島山의 〈務實力行〉을 거쳐서 現在에까지 綿綿히 이어온 〈仁 즉 誠〉의 實現 以外의 것이 아니라 하겠다。 다만, 이 〈새 마음〉이 儒學에서 이른 바 〈天理〉인 〈仁 즉 誠〉 내지는 佛教가 말하는 〈本覺〉인 〈一心 또는 眞心〉을 향해서 치닫는 것이냐, 그리고 이 〈所得增大〉가 바로 그러한 뜻을 가진 〈天理〉 혹은 〈本覺〉을 향해서 치닫는 것이냐에 온 겨레가 함께 〈省察〉해 보아야 할 問題가 남아 있겠으나, 바야흐로 이 民族·이 山河에 燎原의 불길처럼 번져가는 〈새마을精神〉에 이러한 畫龍點睛의 實이 缺如될 리가 없을 것이다。

民族이란 본시 〈게젤샤프트(Gesellschaft=利益集團)인 동시에 게마인샤프트(Gemeinschaft=血緣集團) 및 地

緣集團)인 것〉이다。 특히, 單一民族인 우리 白衣民族의 경우가 그러하다。 利害關係뿐만 아니라 血緣·地緣關係가 一致할 때 協同은 보다 効果的으로 成就될 것이요, 따라서 民族 안에서의 協同이 協同 가운데서 가장 〈誠實한 것〉이라 하겠다。 더구나, 國家가 百姓을 保護해서 百姓에게 權利가 있고 百姓이 國家에 奉仕해서 그의 義務를 다하는 民主國家에 있어서 말이다。 그러므로, 우리 나라는 傳統的인 縱的 倫理와 輸入된 橫的 倫理를 綜合해서 새 形態의 倫理 즉 〈兄弟姉妹가 友愛 있게 協同을 통해서 어버이에게 孝道를 하고 同胞가 和氣 藹藹하게 協同을 통해서 나라에 忠誠을 바치는 새롭고도 오래된 人倫形態〉를 實現하기 위한 가장 理想的인 條件이 갖추어진 祝福된 땅임에 틀림 없을 것이다。

四、結 語

筆者는 이 글 第2項에서 傳統的 忠孝의 〈內實〉을, 第3項에서 現代的 忠孝의 〈形態〉를 간단히 밝혔기에, 마지막에 結論으로서 理想的 忠孝의 〈對象〉에 關해서 몇 말 言及해 볼까 한다。 世界史的으로 볼 때, 대체로 〈一人에 대한 忠〉이 〈小數人에 대한 忠〉을 거쳐서 〈大多數人에 대한 忠〉으로 變遷했고, 要請的으로 볼때, 孝는 마땅히 〈自己의 어버이에 대한 孝〉가 〈他人의 어버이에 대한 孝〉를 거쳐서 〈萬人의 어버이에 대한 孝〉에까지 高揚되지 않으면 안될 것이다。 그러나, 〈忠의 理想〉은, 〈大多數人에 대한 忠〉을 다시금 넘어서, G·H·미이드가 이른 바 〈社會的 自我(me)〉와 〈創造的 自我(I)〉의 一致를 實現함으로써, 결국은 〈自己에 대한 誠實〉에까지 높아져야 할 것이며, 〈孝의 理想〉은, 〈萬人의 어버이에 대한 孝〉를 다시금 넘어서, 〈一切의 人間 (나아가서는 一切의 事物)에 대한 敬愛〉 즉 李退溪가 이른바 〈敬〉의 境地에까지 높아져야 할 것이라고 생각된다。

〔註〕

(1) 孝經 開宗明義
(2) 孝經 [illegible]
(3) 大戴禮 曾子大孝
(4) 大學
(5) 大戴禮 曾子立孝
(6) 大戴禮 曾子本孝
(7) 孝經 廣孝
(8) 李退溪全書 [illegible]

無之闕處 故聖人之教未嘗不以爲先 如曰入則孝出則悌 忠恕違道不遠是也 若極言之 則中和位育天下國家無所不通 而曾子所以形容聖人一貫之妙者 亦不過如此 朱子書節要 卷一七 答曾無疑 一〇枚 右-左、日本刻版 李退溪全集 上卷 三四〇面 上段

(9) 蓋其所謂孝悌忠恕 雖只是此一事 然須見得天下義理表裏通透 則此孝悌忠恕方是活物 如其不然 便只是箇死底孝悌忠恕 雖能持守終身不失 亦不免但爲鄕曲之常人 婦女之檢押而已 何足道哉 朱子書節要 卷一七 答曾無疑 一〇枚 左、日本刻版 李退溪全集 上卷 三四〇面 上段

(10) 若就理上看 則忠只是盡己 恕只是推己 朱子書節要 卷三 答張敬夫 二五枚 左、日本刻版 李退溪全集 上卷 六〇面 下段

(11) 忠信只是一事 但自我而觀謂之忠 自彼而觀謂之信 此先生所以有盡己爲忠盡物爲信之論也 朱子書節要 卷八 答黃子厚三四枚 右――三五枚 左、日本刻版 李退溪全集 上卷 一六四面 上段――下段

(12) 元亨利貞 天道之常 仁義禮智 人性之綱 凡此厥初無有不善 藹然四端隨感而見 愛親敬兄忠君弟長 是曰秉彝 有順無彊 聖學十圖 小學題辭 七枚 左、日本刻版 李退溪全集 下卷 二五四面 上段

主要參考文獻

(1) 孝經

(2) 大戴禮

(3) 阿部吉雄編 日本刻版李退溪全集 退溪學研究院刊

(4) 朴鍾鴻著 韓國의 思想的 方向 博英社刊

忠孝思想의 예와 이제

李 家 源
〈延世大學校 敎授〉

몇해 앞의 일이었다. 정부에서 《교육헌장》을 반포하였다. 아무리 살펴보아도 무엇 한 곳이 터엉 빈 듯이 허전한 느낌이었다. 이는 당연히 있어야 할 것을 빠뜨렸기 때문이다. 이는 곧 〈孝〉의 한 글자이다. 나는 이렇게 생각하였다. 이 《헌장》을 만들지 않았다면 모르겠지만, 만들었다면 결코 〈孝〉를 빠뜨려서는 아니될 일이리라 하고 스스로 世道의 무상을 개탄하였다.

그러나, 요즘에 이르러 忠孝思想이 官民 사이에 크게 강조되곤 한다. 이는 참으로 당연히 올 것이 왔다는 기분이다. 그렇다 해서 우리는 이에 대하여 신중히 생각하지 않고 함부로 치사없이 滔滔할 수는 없을 것이다. 왜냐면 이 忠孝는 너무나 다각적으로 派生된 概念을 지니고 있기 때문이다. 지나치게 남발된 지엽적인 것을 강행하는 도중에 혼란을 그 기본적인 理念을 상실하였기 때문이기도 하다. 이제 忠孝의 기본적인 正義를 먼저 밝히기로 한다.

《書經》에는 『臨下克忠』이라 하여 윗 사람에게 정성껏 섬김을 〈忠〉이라 하였다. 그러는 한편 《孟子》의 『敎人以善謂之忠』은 아랫 사람을 善으로 가르치는 것을 〈忠〉이라 하였다. 이는 相反되는 뜻을 지니는 동시에 또한 相通되는 뜻을 지닌 것으로서 옛날의 君主主義 사회에서는 물론이요, 오늘의 民主主義 사회에 있어서도 통용될 수 없는 것도 아니다.

《書經》에는 『追孝于前文人』이라 하여 文德이 있는 先祖의 뜻을 계승함을 孝라 하였으니, 이는 [illegible]

之養이 아닌 忠養을 이룸이었고, 《詩經》의 『張仲孝友』의 〈孝〉는 父母를 잘 섬겨 효도함을 이룸이었다.

이와 같이 忠孝思想은 우리 東方人의 골수 속에 깊이 심어든지가 몇 천년이 흘렀다. 또 〈忠〉보다는 〈孝〉가 더욱 절실하였다. 이는 〈孝〉가 百行에 있어서의 근본이어서, 필수과목이 되기 때문이다. 부모에게 효도하는 이가 나라에 충성하지 않는 이는 거의 없었기 때문이기도 하다. 그러므로 『효자의 집안에서 충신을 구한다』는 옛말이 전해 오는 것이다.

또 이 〈孝〉를 說文學的으로 풀이한다면 〈老〉에서 派生되었는 만큼 특히 늙은 어버이의 뜻을 잘 이어받는 것이 가장 커다란 과업이요, 口體의 養은 그 다음에 속하는 일일 것이다. 그 뒤 變孝인 割股, 또는 廬墓에 의한 不勝喪 등등은 모두 以孝傷孝에 속하는 것으로서 〈孝〉의 본질에는 위배되는 일이리라 생각된다.

그리고 이 忠孝思想은 儒家의 政治理念에 있어서 가장 高次的인 것은 결코 아니다. 그러므로 儒聖孔子는 일찌기 우리 人類에게는 두 가지의 政治思想이 있음을 설명하였다. 이는 곧 《禮記》의 《禮運》중에 나타난 大同과 小康이었다. 이제 먼저 大同의 槪念을 들어보기로 하겠다.

『大道가 행하자면 天下는 곧 하나의 公物이 되어 賢과 能이 있는 사람을 가려 뽑아 맡기고, 믿음과 평화를 주장하였으므로 사람들은 자기 어버이만을 높이지 못하고, 자기 아들만을 사랑하지 못하는 것이다. 그러나, 늙은이에게는 편안히 쉴 곳을 마련해 주고, 장년에게는 일터를 마련해 주고, 어린이에게는 자라날 길을 열어 주며, 심지어는 홀아비·과부·고아·독신·불구자에 이르기까지도 삶의 붙일 곳을 마련해 주어야 한다.』 〈筆者意譯〉

행여나 이러한 大同의 治가 이 나라 이 땅에 실시된다면, 이 忠孝思想은 하나의 무용의 物이 될 것이다. 그러나, 이 이른바 大同의 治는 용이하게 具現하기 어려우므로 그 다음인 小康이 云謂되고 있는 것이다.

『이제 大道는 이미 자취를 감추고 天下로써 한집을 삼아 사람마다 제각기 그 어버이를 높이고, 각기 그 아들을 사랑하며, 大人은 世及으로서 제도를

삼고、君臣의 자리를 바로 잡고、 父子의 사이를 돈독하게 하는 것이다。』 〈筆者意譯〉

孔子의 政治思想에 있어서 궁극의 목표는 정녕 大同에 있었으나、갑자기 具現하기 어려우므로 잠시라도 小康을 따라 『吾從周』라는 嘆恨辭을 지었던 것이다。

그렇다면 이 忠孝思想은 大同의 사회에 있어서는 강조될 필요도 없을 것이요、또 하등의 가치를 지닐 수도 없겠고、다만 小康의 사회에 있어서 없어서는 아니되는 것이다。오늘날 우리나라 현실에 있어서도 갑자기 大同의 사회를 具現하기 어렵다면 부득이 小康 사회의 커다란 유산인 忠孝를 결코 무시할 수는 없을 것이 아니겠는가。

이제 忠孝思想의 참된 가치를 되찾으려 한다면 먼저 文教政策에 크게 반영시켜 위에서 이른바 《교육헌장》 중에 〈孝〉를 추가하여 尊賢·敬老의 思想을 철저히 고취하여야 할 것이다。또 이 忠孝思想은 왕일의 君主主義 사회의 殘滓에서 탈피하여 새로운 각도에서 실천하는 기풍을 조성하여야 할 것이다。

이에서 이른바 새로운 각도란 것도 별달리 새로운 법률이나 제도를 마련하자는 것이 아니라、오히려 위에서 논급한 지엽적인 천태만상의 파생된 말류의 爲善的인 忠孝를 양기하고 淳古의 순수하고도 참된 가치를 지닌 忠孝의 本質을 되찾아야 할 것을 주창하는 바이다。이는 불행히도 이 사회에는 사이비의 忠孝가 너무나 범람되어 이 나라를 병들게 하는 일을 우리는 목격하였다。

그러나、아무리 《교육헌장》을 고쳐 반포하고、학교의 교과서 중에 이를 강조했다 하더라도 이에 앞서 爲政者 내지 기성세대의 人士들이 솔선수범을 보이지 않고는 이를 성공하기에는 어려울 것이다。이는 爲政者、또는 기성세대의 人士가 이런 일에 참된 마음과 행동으로 바람을 일으킨다면、이는 바로 草上之風이 되기 때문이다。더우기 靑少年 子弟의 교육에 있어서 父兄이나 사회 人士의 實踐的인 不言의 교훈이 없고서는 결코 이룩되기에는 어려울 것이다。

『나는 바담風 해도 너는 바담風 하지 말라』는 어면 촌글방 선생님의 외침은 잘 통하지 않을 뿐 아니라、도리어 위신이 타락되고、『강물에 얼음이 얼었으니、너도 王祥과 같이 잉어를 잡아오는 것이 어떠냐』하는 어떤 아버지의 호통은 우스꽝스러울 뿐 아니

라, 오히려 반발을 일으키게 되는 것이다. 그러므로 忠孝란 결코 억지로 강행해서는 아니되는 일이리라.

그리고 忠孝는 반드시 臣·下가 君·上에게, 子·孫이 父·祖에게 국한시킬 것은 못된다. 인민의 대표자가 참된 애국심을 발휘하여 조국 중흥의 민족적 영웅이 되는 것은 〈忠〉이요, 그리하여 私的으로는 父祖에게 영광을 바치며, 公的으로는 나라의 전통을 빛내는 것은 〈孝〉가 될 것이었으나, 이에 反한다면 이는 不忠·不孝의 책을 면하지 못할 것이요, 가정의 대표자가 마음과 힘을 다하여 선조의 유업을 넓히고, 국가와 사회를 위하여 커다란 업적을 남기며, 자손만대의 터전을 마련하였다면, 이는 가문에 있어서는 〈孝〉가 될 것이요, 나라에 있어서는 〈忠〉이 될 것이었으나, 이에 反한다면 이도 역시 不孝·不忠의 책을 면하지 못할 것이다.

이에 몇 가지의 예를 들면 夏禹氏의 治水事業은 그 父公 鯀과 정반대였으나, 私的으로는 父公의 죄과를 벗기고, 公的으로는 국난을 극복하였으니, 보다 더 큰 忠孝가 없을 것이요, 世宗大王의 愛國聖績은 그 父王 太宗의 權謀를 버리고 광명한 正道를 택하여 父王의 허물을 덮고, 인민에게 우뚝한 표준을 세웠으니, 이는 완전한 忠孝를 실천한 어른이 아닐 수 없다. 나는 그의 遺墨『忠孝傳家』라는 네 글자를 玩賞할 때마다 그 醇雅·古拙한 字墨 속에 닮게 어린 忠孝思想에 대하여 존경심을 일으키지 않을 수 없었던 것이다.

또 국가와 민족이 悲運에 빠졌을 때에 목숨을 과감하게 바치는 것도 커다란 忠孝에서의 하나이다. 그러나, 그의 평소에 國權을 奸弄하여 亡國의 機運을 조장하다가, 급기야 危亡한 때에 軍國大臣의 바깥 체면을 위하여 스스로 목숨을 끊는 여가 없지 않다. 이는 그 실에 있어서는 忠孝가 아니라 허된 名譽를 盜得함에 성공하였을 뿐이다. 이는 참된 忠孝에는 순수 이외의 어떠한 구밈도 개재되어서는 아니되는 까닭이다. 그럼에도 불구하고 빗돌이 꽂혀지고, 동상이 세워진다. 이러한 그릇된 평가를 차지한 자는 이 세상에는 얼마든지 亂立되고 있다. 만약에 그에게 참된 忠義의 心腸이 있다면 그 동상, 그 빗돌에는 식은 땀이 흘러내릴 것이리라.

또 北伐을 가장하여 임금을 속이고 벼슬자리를 도득하였으나, 종말에는 戰敗·身死의 경지에 이르렀음은 〈忠〉이 아니오, 開化를 공박하여 親倭의 길을

티웠거나、滅共을 칭탁하여 政敵을 무찌름도 〈忠〉이 아닐 것이며、탐관오리로서 불의를 자행하여 어버이에게 봉양을 잘했다 해서 〈孝〉가 될 것이 아니요、악질 商行爲로서 돈을 많이 벌어서 조상의 무덤을 사치하게 꾸몄다 해서 〈孝〉가 됨은 아닐 것이리라。

차라리 晝耕夜讀하여 어버이에게 菽水의 供을 하는 것이 〈孝〉가 될 것이요、넉자의 短碣에다 古雅한 文字를 새겨 분수에 알맞게 하는 것이 〈孝〉가 될 것이며、水旱을 헤이지 않고 농사에 게을리 하지 않는 農夫가 나라를 위한 참된 〈忠〉이 될 것이요、 같은 겨레나 친한 친구의 일에 성심껏 도우는 것이 사회를 위한 참된 〈忠〉이 될 것이다。

이제 거슬러 올라가 崔孤雲의 《鸞郎碑序》중에서 나타난 忠孝思想 역시 孔子에게 淵源을 두었다。

『들어오면 부모께 효도를 하고、나가면 나라에 충성을 함은 魯나라 司寇의 宗旨다。』〈筆者意譯〉

新羅時代 儒·道·佛의 三敎가 凝結되어 이룩된 花郎道의 風流로운 敎理에서도 역시 忠孝思想이 그 首位를 점거하였고、釋家에 있어서도 圓光의 《世俗五戒》중에『事君以忠』·『事親以孝』가 그 一·二項의 首位를 점거하였다。

다만 그 처음에 있어서는 순수하면서도 風流로웠으며、謹嚴하면서도 평화로웠던 것이、世道의 변천에 따라 점차 그 순수가 虛僞로、風流가 괴팍스로、謹嚴이 고루로、평화가 强行으로 변하여 그 형형 색색의 忠孝의 표현은 드디어 기본적인 빛깔을 잃게 되었다。수많은 忠臣·孝子輩의 旌門과、碑碣과、文獻이 남발됨에 따라 忠孝思想은 점차 퇴색되어 일반대중에서 염증을 사게 되었고、資本主義의 물결이 이 땅을 휩쓸자 忠孝思想은 석양의 葬送曲과 함께 사라지고 말았다。심지어는 李完用을 애국자로 追尊하려는 超新論이 대두되었는가 하면、사적이 애매한 순국선열의 빗돌이 세워진 것도 가끔 보이기도 하다。

이러한 현실에 있어서 이 忠孝思想을 재구현시키려면 먼저 그 근본적인 理念을 탐구하여 신중히 다루어야 할 것이다。만일에 지난 君主主義 사회의 殘滓에서 유행되던 사이비의 忠孝思想이 되살아난다면、이에 대한 後弊는 이루 걷잡을 수 없을 것이리라 생각된다。

現代的 忠孝思想

裵 宗 鎬
〈延世大學校 敎授〉

오랫동안 儒教的 지도이념 밑에서 살아왔던 李朝는 그 末葉에 이르러서 국운의 衰微에다가 西力東漸의 추세에 적응하지 못하였기 때문에, 一時 暗雲이 휘몰아쳐 三十六年間이란 國恥民辱의 날을 보내다가, 八·一五해방을 맞아 천행으로 國權回復을 얻었지만, 이제 世上이 변모되어 과학적 產業社會로 접어들었기 때문에, 삶에 대한 價値觀도 변동되고 있다. 여기서 우리는 舊時代의 가치를 새로운 무엇으로 대체하지 아니하면 안될 때가 왔다고 본다.

종래 三綱五倫을 국가와 사회 및 가정의 主軸道德으로 삼았던 전통적 관념은 붕괴되고, 市民的 自由平等의 사상이 지배하게 되자, 자칫하면 舊來의 것을 완전히 무시해 버리고, 新來의 것에 대한 憧憬과 思慕에 함입하기 쉽다. 물론 우리는 現在를 살고 있는 것이기에 누구도 그 現在를 벗어날 수 없는 것이기는 하나, 삶의 創造에 있어 무비판적으로 未來를 志向해서는 안되는 것도 잘 알고 있다. 이에 오늘날의 社會相을 直視함으로써 그 助長해야 할 것은 助長하고, 是正해야 할 것은 是正하는 것이 올바른 未來志向일 것이다.

西歐의 산업혁명이 가져온 成果는 위대한 것이다. 우리들의 生活은 不便했던 後進形態로부터 편리한 先進形態로 바뀌어진 것이다. 특히, 現代科學의 눈부신 발달이 가져온 物質文明은 인간의 생활로 하여금 地上樂土化를 이룩케 하고 있다. 그렇지만 그 反面에 사람은 機械의 노예화로 전락하고 있는 것도 또한

事實이다。 왜냐하면 科學文明이 빚어낸 産業社會에 있어서는、 인간에 대한 價値基準이 顚倒되었기 때문이다。 첫째、 인간의 가치를 技能으로써 잰다。 따라서、 年少者가 年老者보다 우월하다는 것이다。 그리고 인간의 幸福을 신체적 安樂에 두고 있다。 둘째、 개인은 幸福을 經濟的 滿足에 둔다。 따라서、 그들은 利益追求에로 달리다가 物質의 奴隷로 化한다。 셋째、 産業社會에서는 인간관계를 權利와 義務로써만、 규정한다。 따라서 온후한 人情은 사라져 버린다。

西歐의 과학문명은 그들의 精神文化도 동시에 가져왔다。 自由、 平等、 博愛가 그것이다。 이 세 가지 開放思想은 우리의 舊來의 閉鎖的 社會나 인간을 개방하는데 큰 공헌이 있는 것도 사실이다。 그것은 전통적 계급의식을 타파함으로써 個人의 平等과 自由를 획득하는데 큰 도움이 되었던 것이다。 그리고、 그 博愛思想은 개인의 평등과 자유에 대한 保障으로서 理念的 基盤이 되었던 것이다。

그런데、 이제 와서는 産業社會란 것이 西歐의 專有物로부터 世界共有物로 된 셈이며、 自由、 平等、 博愛의 사상도 基督敎的 思考로부터 世界的 思考로 된 셈이다。 그러면、 여기서 産業社會가 빚어낸 人間觀과 西歐的 精神文化가 지닌 人間觀이 어떻게 配合되어져 가는가를 문제삼는 것도 또 필요하겠다。 생각컨대、 自由、 平等、 博愛의 세 가지 사상은 우리 종래의 封建兩班制度를 무너뜨리고、 人間은 천부적으로 평등하며、 자유라는 高貴한 理念을 구현함으로써 民主主義의 건설에 위대한 支柱로 되었고、 博愛는 그것에 수반하는 理論과 기반이 되었다。 또、 産業社會는 그 세 가지를 享有하는데 필요한 물질적 要件을 제공하였다。 이 둘은 잘 配合되어져 오늘날의 文明社會를 구축한 셈이다。 그러나、 그 結果는 좋은 것만은 아니었다。 인간의 가치를 技能만 가지고 잰 결과、 그 技能價値에 반해 人格價値를 무시당하고、 인간이 物質의 부속품이 되어 버림으로써、 이제 平等도 自由도 사라져 가고 있다。 따라서、 고귀한 博愛理念도 그와 동시에 無力으로 전락해간다。 게다가 産業社會가 빚어낸 物質的 公害는 이제 정신적 公害에까지 擴散되어 간다。 이런 마당에서는 인간이란 利益社會의 인간관계 뿐이요、 共同社會의 인간관계는 될 수 없겠다。 그렇다면 사람들은 各自 자기 삶을 위해서 상대방을 利害關係의 媒介物로밖에 볼 수 없다。 사람을 人格으로 待遇하는 것이 아니라、 物件으로 취급하는 것이다。 이렇게

되면 그 結果는 빤한 것으로, 萬人相爭의 세계로 移行함으로써, 드디어 自己自身도 망할 것이 아닌가?

이런 危機를 벗어나 健全한 사회를 이루자면, 우리의 傳統的인 忠孝道德이 우리 삶의 中樞가 되어야 한다고 본다。 돌이켜 보건대 忠孝는 儒敎에서 가장 강조하는 德目이다。 그러나 儒敎가 우리 나라에 들어오기 전에도 忠孝思想은 이미 우리의 固有道德으로서 모든 도덕 중에서 으뜸가는 것이었고, 儒敎는 다만 그 忠孝思想에 대한 學理的 해명을 했을 뿐이다。 우리 固有精神으로서 널리 알려져 있는 新羅의 花郞道에서는 그 五戒로서 忠과 孝를 먼저 말하고 있는 것을 보면 알겠다。 그리고 또, 花郞五戒란 비단 花郞의 五戒에 그치는 것이 아니라, 圓光法師도 말했듯이 그것은 世俗五戒로서 新羅人의 五戒였던 것을 보면, 우리 固有精神이 忠孝를 가장 으뜸가는 도덕으로 삼았던 것이 틀림없다。

孔子는 「仁이 무엇입니까」하고 물은 제자 樊遲에 대답하기를 「사람을 사랑함이라(愛人)」라고 했었다。 생각컨대, 孔子道의 核心은 仁에 있는 바, 그 仁은 人間의 本性으로서 사랑이다。 무릇 生物은 모두 同類意識을 갖고 있다。 만약 生物로서 同類意識을 갖지 못했더라면, 생물의 세계는 없어졌을 것이다。 더우기 萬物의 靈長으로서의 사람은 同類意識으로써 서로 結合하여 삶을 영위하는 것으로, 이것을 가리켜 사람을 社會的 動物이라 이르는 것이다。 그런데 이 同類意識은 선천적인 것으로, 이것이 바로 사람의 本性이며 또, 性善說의 근거로도 된다。 즉, 사람의 本性이 사람을 사랑한다는 것은, 性惡說이나 社會契約說이 利害關係를 가지고 人間의 本性이라고 보는 것과는 다른 입장이다。 人性을 本體論的으로 볼 때, 사람을 사랑한다는 人間의 本性은, 그것이 自然으로 流露하는 것으로서 根源的인 것이다。 孟子가 말하듯이 사람을 사랑하는 惻隱之心은 利害의 관념을 넘어선 境界에 속하는 것이다。 그래서 孔子는·사랑이란 人間의 本性을 仁이라 하고, 그 仁을 完遂함으로써 修齊治平의 道理를 다할 것을 역설했던 것이다。

그러면 仁은 제일 처음 어디서 드러나는가? 그것은 어버이와 자식 사이에서 처음 드러난다。 사람이란 父母한테서 태어나 父母 밑에서 자란다。 만약 親子 사이에 自然으로 흘러나오는 사랑이 없다면, 사람의 世界는 없어졌을 것이다。 그런데, 親子 사이의 사랑은 親慈와 子孝로서 드러나는 것으로, 우리가 보는 孝悌

愛는 親慈의 사랑이요, 子가 親을 따르는 것은 子孝의 사랑이다. 대체 사람이란 子孝의 사랑을 始發點으로 하여 人生을 살기 시작한다. 그래서 孝를 百行之本이라 한다. 忠도 仁의 發露이다. 그래서 曾參은 孔子의 仁을 忠恕라 한다. 忠은 中心으로서, 사람의 本心을 가리킨다. 사람의 本心이란 사람을 사랑하는 仁이기 때문이다. 이제 朱子는 忠을 盡己라 하여 自己 本心을 다하는 것이라 하고, 恕를 推己及人이라 하여 自己마음을 미루어서 他人에게 미치는 것 즉, 共同體意識이라 한다. 孟子는 이 共同體意識을 惻隱之心이라 말하였던 것이다.

위와 같이 보면 孝는 人間의 삶의 始端으로서 親子間 즉, 家庭生活의 始本과 根本이며, 忠은 사회생활의 근본이다. 그리고, 孝와 忠의 관계는 孝가 처음이고 根本이며, 忠은 다음이요, 延長이다. 그러므로 孔子의 高弟 有若은 孝(弟)를 仁을 行하는 근본이라 하였고(論語), 孔子는 孝를 德之本으로서 敎之所由生이라 하고, 또 君子의 事親이 孝이며, 忠은 그것을 君에게 옮기면 된다고 말하였다. (孝經)

가정도덕으로서 孝와 더불어 弟가 있다. 弟는 悌(공손제)와 통하는 것으로, 兄弟 사이의 友愛를 뜻한다. 그래서 兄友弟恭이란 말이 있다. 그것은 親에게 孝하는 마음씨를 형제 사이에 미치는 것이다. 그리고 이 마음씨는 兄弟姉妹 사이 뿐 아니라, 家庭全員에 미쳐야 한다. 그러면 그 마음씨는 벌써 忠의 마음씨로 擴大하는 것이다. 그래서 有若은 또 말하기를, 「그 사람됨이 孝弟이면서 윗사람을 干犯하기를 좋아하는 일은 드물며, 윗사람을 干犯하기를 좋아하지 아니하면서 어지러운 일 하기를 좋아하는 사람은 없다」고 한다. 즉, 有若이 말하는 孝弟는 純粹本心의 사랑을 뜻한다. 그것은 私利私慾의 생각을 전연 용납하지 아니한 마음씨로서, 그것이 바로 忠의 마음씨이다.

忠은 이미 말하였듯이 사람 本心의 發露이며 그 마음씨를 상대방에게 미치는 것이 恕로서, 忠恕는 사회적 共同意識 즉, 同感現象이다. 여기서 사람에게는 相扶相助의 隣人愛가 드러나며, 서로 協同精神으로서 共同目的 달성을 위해 대화로서 결부된다. 그것이 사람의 말(信)로서, 信이 요청된다. 말에는 거짓이 없어야 한다. 사람은 말을 통하여 상대방의 本心을 알게 된다. 本心이 참(眞)이라야 말에 허위가 없게 된다. 그러므로 사회생활에 있어서는 상대방의 말을 아는 것 즉, 知言이 가장 緊要하다. 말을 안다는 것

(知言)은 참을 아는 것이요, 참을 아는 것은 眞理를 아는 것이다. 그래서 論語 마지막 章에 보면, 孔子 말하기를 「天命을 알지 못하면 君子가 될 수 없고, 禮(社會道德)를 알지 못하면 설 수 없고, 말을 알지 못하면 사람과 사람을 알 수 없다」고 하였다. 즉, 天命과 사회규율과 사람을 알아야 한다는 뜻이다. 그런데, 同感現象으로 이루어진 忠의 마음씨는 對人關係에 있어 同一性을 유지해야 한다. 그것이 信(人言)이다. 그러므로 忠과 信은 떨어질 수 없는 관계에 있다. 孝悌는 가정생활의 本心이요, 忠信은 사회생활의 本心으로서, 孝悌나 忠信은 그 本心에 있어서는 매양 같은 것이다.

그런데 社會는 國家를 母體로 하여 이루어진다. 國家가 없는 社會란 있을 수 없다. 극단적인 理想主義로써 보면 국가를 無視할런지 모르지만, 現實的인 人類歷史는 國家의 存亡史였다. 가정도 마찬가지이다. 극단적의 理想論으로써 보면 托兒所의 확대에 따라 家庭의 存立을 夫婦單位로만 볼런지 모르지만, 그것은 自然을 무시하고 人爲의 萬能을 내세우는 發想論에 不過한 것이라 생각된다. 현대사회가 産業化됨에 따라서 사람들은 제각기 技能에 따르는 직장활동으로 말미암아, 家庭이란 다만 옷을 갈아 입고 잠을 자는 旅人宿으로만 생각할런지 모르겠다. 그러나 그러한 사고방식으로써 본다면, 社會나 國家는 사람의 生活手段을 얻는 市場으로서밖에는 보이지 않을 것이다. 이런 극단적인 利益社會에서는 平等과 自由가 최고가치로서 浮刻되어지지만, 일단 어떤 困境에 처했을 때에는, 人格的으로 돌보아주는 共同體의 사랑이 缺乏되었기 때문에 平等과 自由도 동시에 사라져 버린 것이 아닌가?

물론 사람에게는 同類意識으로서의 同感現象도 있고 또, 그와 함께 個體保存의 본능으로서의 利己的인 측면도 있다. 그러므로 한편으로는 人類愛를 부르짖는 박애사상도 있고 또, 한편으로는 개인의 安全保障을 위하는 爲我사상도 있다. 그러나 空虛한 박애사상은 자칫하면 個人主義로 떨어지기 十常八九이고, 充實한 개인주의는 마지막에는 혼자로 못살게 마련이다.

忠孝사상은 박애주의와 개인주의를 止揚하여 融合한 것이다. 생각건대, 孔子의 道는 自己人道의 사상이다. 道은 孝이요, 道은 忠이다. 돌이켜 보건대, 現代란 인구팽창과 생활경쟁의 격화로 말미암아, 국가

적인 大爭時代로 치달리고 있다. 이에 사람은 그런 상황에서 살아야 함으로 우선, 自己生存을 一次的으로 삼고, 나아가서는 社會 國家의 생활로, 그리고 더 나아가서는 世界生活로 가야 한다. 그런데 國家없이는 개인도 없다. 國家生活은 公共的이요, 개인생활은 己私的이다. 그러므로 우리는 公共과 己私의 融合一體 속에서 비로소 삶의 참다움을 찾아야 한다.

李朝가 패망하자, 一部論者들은 유교란 봉건사상 때문이라 단정함으로써 急進的인 西歐思想으로 대체하고자 하였다. 그리하여 유교에서 家庭과 국가생활의 근본으로 삼았던 孝와 忠을 낡은 도덕으로서 唾棄해 버리기도 했다. 더우기 孝에 대해서는 閉鎖的인 도덕으로 단정한 모양이다. 그러나 또, 一部에서는 孝를 들고 나오기도 하여, 우리 사상에도 孝를 말하고 있다고 자랑하기도 한다. 그러나 그들이 말하는 이른바 孝는 생활덕목을 여러 가지로 羅列하다가 그 안에 끼어넣은 것에 不過한 것이라고 하겠다. 忠도 마찬가지이다. 그들은 忠을 封建君主에 대한 절대복종의 뜻으로밖에 생각하지 못했던 모양이다. 그러나, 그들은 忠을 잘 理解하지 못했던 것이다. 대개 君主에 대한 忠은 忠誠과 忠諫을 함께 지니고 있는 것이다. 李朝때의 司諫院과 司憲府의 忠諫은 임금도 聽許해야 하였다. 그리고 侍講은 君主에게 지식을 전달하는데 목적을 둔 것이 아니라, 君主를 聖君으로 만드는 데 그 目的이 있었다. 따라서, 유교의 政治哲學을 봉건군주제 확립을 위한 것만으로 이해하는 것은 四書三經을 잘못 읽은 것이라 생각된다. 유교사상으로써 江戶幕府 三百年을 支配하였던 日本이 역시 유교정신으로써 明治維新의 大業을 이루었던 것을 보더라도 忠孝思想이 국가의 운명을 좌우한 것을 우리는 보고 있지 않는가?

유교를 군주정치의 道具로서 봉건군주제 확립의 學問으로 해석한 것은, 中國에 있어 漢代 이후의 일이다. 그러나 宋代의 性理學에 이르면 사람이 모두 天命을 받은 것이라 한다. 그것이 『中庸』의 이른바 天命之謂性이다 사람이면 누구라도 사람으로서의 本性을 타고 난다. 따라서, 天命은 運數의 天命이란 뜻이 아니고, 사람은 사람을 사랑하는 仁의 本性을 天命으로서 賦與받았다는 뜻이다. 따라서, 이 愛人의 본성이 가정에서는 孝로 드러나고, 사회나 국가에서는 忠으로 드러난다는 것이다. 앞에서 이미 말했듯이, 가정과 국가를 무시하는 空虛한 理想主義는 말할 나위

도 없다. 現實의 歷史는 국가와 가정을 사람 삶의 기반으로 하고 進行한다. 그러면 아무리 社會가 시대에 따라 변천한다 하더라도 가정과 국가는 엄연히 存立해야 할 것이며, 가정과 국가가 存立하는 以上 孝와 忠은 그 근본적인 生活規範이다.

忠孝精神과 韓民族의 主體性

崔 昌 圭
<서울大學校 敎授>

一、東方의 君子國과 忠孝의 象徵

人間의 가장 올바른 만남에서 人倫은 출발한다. 따라서, 人倫은 人間과 人間과의 올바른 만남의 倫理이지만, 다시 거기에는 人間만이 가진 倫理라는 의미가 수반한다.

人間과 人間이 가장 올바로 만나기 위한 이 人倫에 대한 漢字的 象徵이 바로, 仁이라는 指事文字的 表現이다.

人十二, 즉 두 사람 이상의 人間의 만남에서 指事文字化된 (仁也者人 合而言之曰道) 仁의 德目은 그렇기에, 人間 앞에서 萬倫과 같은 많은 人倫關係를 제시하고 있었다.

그런데 이 萬倫과 같은 人倫關係가 다시 집약되어 五倫이라는 基本人倫을 낳았고, 이 五倫이란 人倫關係가 다시 한번 집약되어 우리들에게는 바로, 저 忠孝라는 人倫의 基本綱領을 발현시켰던 것이다.

여기서 바로 우리는 忠孝를 통하여 五倫과 萬倫을 거쳐 모든 人倫關係를 실천할 수 있는 仁의 큰 德目을 종합, 궁극적으로 발현시킬 수 있게 된다.

그렇다면 忠孝를 통하여 그같이 발현, 실천될 수 있는 저 仁이라는 큰 德目 앞에서, 東方의 우리들 韓民族이 특별히 확인받을 수 있는 民族史的 特徵은 과연 무엇일까?

여기서 우리는 저 東方 君子國의 象徵과 그 속에

이미 들어 있었던 저 위대한 仁方의 精神文化를 내세우지 않을 수 없게 된다。

「有東口之山 共祥二仁者壽 有君子不死之國……(山海經 大荒東經)」

즉、東方으로 표시된 우리의 文化는 본래부터가 仁이 그 本性이었고、仁을 바탕으로 한 그 文化는 能造力이 유구하기 때문에、거기에는 바로 君子들의 不死의 나라가 확인되어 왔던 것이다。

그래서、그 仁方에 대한 文化的 說明에는 「其人衣冠帶劍」과 같은 禮儀의 모습과、「好讓不爭」과 같은 仁俗의 표현이 따랐던 것이다。

이때、東方의 君子之國으로 표현된 우리들의 歷史的 正體는 물론 文化人類學的으로 東夷族에 해당한다。

그런데、이때 東夷의 夷는 說文에 의하면 「夷 東方之人也 从大 从弓」로 나타나니、그것은 곧 大人을 상징한다。

이때、大는 人間이 手足을 벌리고 서 있는 人間의 象形에도 해당하니、우리는 여기서 강한 「人」을 중심으로 한 文化的 本性을 찾을 수가 있고 또、오늘의 文字文化的 研究結果는 夷를 직접 人으로 연결시켜 주고도 있다。[13]

그렇다면 人으로 象徵된 우리들 東方人의 本性은 무엇일까?

그것에 대한 道德的 表現이 한마디로 仁인 것이다。

「仁者人也 (中庸、第二十章)」

여기서 우리는 忠孝의 出發德目으로서의 仁의 脈絡을 民族文化의 淵源으로부터 찾을 수가 있다。

그것은 우리들 韓民族이 東方의 君子國으로서、이미 忠孝精神의 道德的 主體로서 유구한 歷史를 綿綿히 실천해 왔음을 의미한다。

그렇기에 東方의 西쪽 華夏文化 쪽에서도 우리들 東方에 대하여만은、다른 西南北과는 달리 다음과 같은 文化的 香薰을 승인해 주었던 것이다。

「東夷天性柔順 異於三方之外 故孔子悼道不行 設桴於海 欲居九夷有以也……(漢書、地理志)」

여기서 우리들 東夷는 다른 三方(西·南·北)과는 다른 天性柔順(仁)의 文化가 확인되고 그래서、그 文化를 向하여 孔子가 당시 道가 行하여지지 않는 中國을 떠나 뗏목(桴)이라도 타고 건너오려 한 것은 반드시 까닭이 있다는 것이다。

물론 이때 孔子가 와서 居하려한 九夷는 우리들

東夷로서2) 그것을 가리켜 孔子는 분명히 「君子가 사는 땅」으로 칭하였던 것이다.

「君子居之 何陋之有 (論語 卷五、子罕)」 仁을 가장 강조한 孔子마저도 「君子의 사는 땅」으로 표현한 우리들 東方、그렇기에 거기에는 그 仁을 바탕으로 하여온 萬倫과 五倫을、忠孝를 통하여 실천한 가장 우뚝한 忠孝精神의 높은 實現이 歷史的으로 확인되고 있는 것이다.

그렇기에 花郞들의 忠孝에 대한 實踐倫理가 한창 높던 新羅에 대하여 大陸의 唐마저도 「그곳은 君子의 나라니 우리들 나라에 儒敎의 盛함(즉 忠孝)을 알려야 한다」고까지 고백 호소하였던 것이다.3)

여기서 우리는 우리의 忠孝의 精神을 우리들 民族史 안에서 지켜온 韓國的 正體性 위에서 살피지 않으면 안된다.

그것은 일단 외형적으로 韓民族이 찾는 「우리들의 忠孝精神」이지만、그러나 그것은 우리들에게 매우 절실한 忠孝를 통하여 확인해야 할 民族的 主體性이기도 한 것이다.

2、韓民族과 忠孝의 主體性

歷史에는 그 主體가 있고、歷史의 主體에게는 다시 主體性이란 그 活力이 있다.

主體가 없는 歷史가 존재할 수 없듯이、主體性이 없는 主體는 또한、歷史의 올바른 主人노릇을 할 수 없다. 여기서 主體性은 歷史를 지키고 보존하는 마지막 活力으로 확인된다.

5천 년의 歷史를 근 1천 회에 달하는 國難과 싸우며 살아온 오늘의 韓民族、그렇기에 거기에는 그 5천 년을 한결같이 지켜온 歷史의 主體가 확인되어야 하고 또한、거기에는 그 근 1천 회에 달하는 國難을 이겨나올 수 있었던 主體性의 活力이 아울러 확인되어야 한다.

韓國史 5천 년의 主體는 한마디로 오늘의 韓民族이다. 그렇다면 그 5천 년을 지키고 이겨온、主體性의 活力은 무엇이었을까?

그것을 우리는 여기서 忠孝精神을 바탕으로 한 民族的 主體性으로 집약시키게 된다.

우리들이 忠孝精神을 民族의 主體性으로 집약시키

려할 때, 저기에는 반드시 우리들이 歷史的으로 확인하고 만나야만 할 民族史의 커다란 2단계가 있다.

그 하나가 民族史 안에서 主體性으로 이룩한 저 三國의 統一이란 歷史의 높은 봉우리요, 다른 하나가 바로 民族史 밖에서부터 밀어닥치는 그 무수한 受難을 뚫고 이겨온 저 義兵이란 歷史의 끈질긴 生命力인 것이다.

이때 三國統一의 主體를 花郞으로 확인하고, 義兵의 主體를 儒林을 중심으로 한 主體勢力으로 판단한다면, 그 花郞이란 主體勢力과 儒林이란 主體勢力으로 하여금 歷史 앞에서 발휘하게 한 저 主體的 活力의 搖盤은 무엇이었을까?

그것을 바로 우리는 저 忠孝라는 精神文化에서 一括的으로 解答지울 수 있다. 우선 花郞의 主體勢力에서는

「…要聚徒選士 教之以孝悌忠信 亦理國之大要…至又念欲興邦國 須先風月道 選良家男子 有德行者 改爲花郞…」4)

라 하여 그 精神은 바로 孝悌忠信이란 忠孝의 精神이었고, 이같은 忠孝는 다시 邦國을 일으키기 위한 理國之大要라 하여, 당시 온 新羅祖上들의 가장 투철한 國家觀의 한 형태였던 것이다.

그러매, 당시 이같이 新羅祖上들의 가장 투철한 國家觀을 이루고 있던 忠孝(孝悌忠信)의 倫理는, 우리들의 고유한 얼, 저 배달의 道 즉, 風月道에 연유하고 있었던 것이다.5)

여기서 忠孝는 우리들의 고유한 얼, 그 風月의 道를 통하여 우리들의 民族的 主體性으로 연결되고 있다.

다시 이같은 얼의 脈絡은, 義兵이란 主體를 통하여 우리들의 忠孝의 精神文化 속에 더 굳은 뿌리를 내리며 나왔다.

「義兵者民軍 不待朝廷之令 直以義起 吾族素敦忠義 曾三國以來 抗擧外敵……扶持三綱五常 恢復疆土 大賴義兵之功 義兵者 吾國之精粹……」6)

여기서도 義兵은 忠義로써 일어나 그 忠義를 위하여 싸우는 主體勢力으로 확인된다.

여기서 義兵의 主體性은 바로 忠孝(義)에 근거하고, 그 忠孝에 근거하는 主體性은 疆土를 恢復하는 것과 같은 國家的 측면의 活力과, 三綱五常을 扶持하는 것과 같은 倫理的 측면의 活力으로 나타나고 있었다.

그래서 여기서도 확인되는 결론은 역시, 忠孝에 근거하는 義兵의 主體的 活力이 바로, 우리 韓民族國家의 精神文化的 精粹라는 忠孝精神의 韓國的 主體性인 것이다.

忠孝에 바탕을 둔 이같은 主體的 活力이 있으므로 해서 우리들 韓民族은 國祖이며, 4천 년이상의 역사에서 근 9백여회가 넘는 國難을 겪고서도, 이같이 存續할 수가 있는 것이며, 다시 그 忠孝의 精神이 있으므로 해서, 이제까지 이 東北亞細亞에 明滅해간 30여 개의 歷史主體 가운데에서 (그것이 民族이든, 種族이든) 모두 사라져 버렸다는 데도 그 가운데에서 오직 우리들 韓民族 하나만이 살아 남을 수 있는 主體性을 보장받을 수 있었던 것이다.

여기서 우리는 저 절망적 壬亂 七年戰爭을 물리치고 이긴 民族史 勝利의 원인이 바로, 저 忠武公으로 상징되는 忠孝의 精神이라면, 그와 똑같은 文脈에서 저 수백만 隋나라 大軍의 侵略 앞에서 불과 백여 만밖에 안되는 總人口를 가진 高句麗가 싸워 이긴 勝利의 원인도, 그리고 저 13세기 莫强한 北方民族 蒙古族의 侵略 앞에서 亞細亞의 다른 어떤 强한 民族도 단 4년의 抵抗을 하지 못하고 쓰러질 때, 우리들의 祖上 高麗만이 만 40년을 저항하며 싸울 수 있었던 저 底力의 원인도, 모두 우리 祖上들이 보인 저 위대한 忠孝의 主體性에서 찾지 않으면 안되는 것이다.

3、忠孝의 主體性과 거기서 확인되어야 할 歷史의 總量

그렇다면 그 忠孝의 主體性은 과연 무엇이기에 총인구가 불과 백여 만밖에 안되는 高句麗로 하여금 저 수백만 隋나라의 침략 앞에 승리하게 하였을까?

그 忠孝의 힘은 과연 무엇이기에 그 忠孝를 바탕으로 솟아오른 新羅의 花郞들은 드디어, 저 大陸의 統一强國 唐의 세력을 이 땅으로부터 몰아내고서, 統一新羅의 勝利를 가져 올 수가 있었을까?

여기서 우리는 저 忠孝와 연결된 民族的 主體性을 바탕으로 하여 「歷史의 總量」이란 개념을 새롭게 정리하여야 하겠다.[7)]

歷史의 總量이란 한마디로 한 歷史의 主體가 그 歷史 안에서 발휘할 수 있는 創造力의 總量을 의미한다.

따라서 總人口 백여 만밖에 안되는 高句麗가 侵略

軍만 수배 만이 넘는 隋나라와 싸워 이길 수 있었던 것은, 한마디로 당시 高句麗 歷史에서 짜낼 수 있었던 歷史의 總量이 隋나라 歷史의 總量보다 여하튼 컸기 때문이며, 40년 對蒙抗爭에서 亞細亞의 어느 强國도 蒙古族에 단 4년의 抵抗을 하지 못할 때, 우리만이 만 40년을 抗爭할 수 있었던 것은, 당시 高麗가 가지고 있던 歷史의 總量이 분명히 다른 亞細亞 强國들의 歷史의 總量보다도 더 컸었기 때문이었다。

이같은 歷史의 總量개념은 三國統一 당시 그 三國統一의 主體가 됨으로써 三國 가운데 마지막 歷史的 勝利를 거뒀던 新羅의 모습에서 더욱 두렷해 지고 있다。

三國鼎立 당시 新羅는 國土로 보아서는 高句麗의 약 四분의 1에 불과하였고, 地理的으로도 東南편에 치우쳐 가장 불리하였었다。

그런데, 그 三國 가운데에서도 가장 작은 新羅가 高句麗와 百濟를 물리쳐 이김으로써 三國統一의 主體가 될 수 있었던 것은, 한마디로 그 新羅가 보유하고 있던 歷史의 總量이 高句麗나 百濟의 그것보다 조금이라도 더 우월하고 컸었다는 궁극적 이유에 연유하는 것이었다。

그렇다면 國土로 보아 4분의 1밖에 안되는 작은 나라 新羅가 보유할 수 있는 歷史의 總量이, 어떻게 國土가 무려 4배가 넘는 큰 나라 高句麗의 歷史의 總量보다도 더 크고 우월할 수가 있었단 말인가?

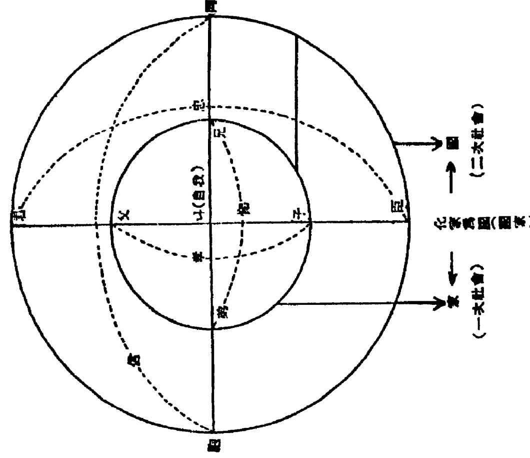
여기서, 우리가 작은 나라 新羅의 歷史의 總量을 그같이 크고 우월하게 할 수 있었던 歷史의 ＋α的 要素를 찾아내야 한다。

그 ＋α的 要素로서 우리가 新羅에 있었던 花郞이란 主體를 내세울 수 있다면, 그 花郞이란 主體들이 新羅의 歷史 속에 발휘해 주고 있던 우월한 總量의 要素는 바로, 저 孝悌忠信과 같은 忠孝의 精神文化的 本質이었던 것이다。

여기서, 孝悌忠信을 통하여 新羅 花郞들의 主體性을 다시 한번 살펴보고, 忠孝가 발휘해 준 활발한 歷史의 總量을 확인해 보기로 하자。

이상에서 볼 수 있듯이 나라고 하는 自我는 (主體) 孝悌를 통하여 家族이라고 하는 一次社會 속에서 縱橫으로 만나고, 다시 그 自我는 忠信을 통하여 나라(國)라고 하는 三次社會 속에서도 여전히 縱橫으로 만나게 된다。

물론 이때 家族이라는 一次社會나, 나라(國)라고 하



는 二次社會는 나라고 하는 自我보다는 歷史의 큰 主體 즉, 大我인 것이다.

따라서 孝(悌) 忠(信)을 통하여 自我가 家와 國과 같은 (그래서 國家~化家爲國) 큰 主體와 만나게 될 때, 그 모든 自我는 그대로 國家와 같은 큰 主體 즉, 歷史의 大我로서의 生命力을 발휘할 수 있는 것이다.

여기서 바로 忠孝는 우리들 韓民族 앞에서 언제나 歷史的 大我를 실천해 줌으로써 그 歷史의 總量을 항시 最大로 해 주었던 民族 精神文化의 倫理的 最善我로 확인되는 것이다.

〔註〕

(1) 中國文化論集二 가운데 勞幹, 「中韓關係論」 참조

(2) 東夷 9個種族 ; 朝鮮(族)·夫餘·肅愼·濊貊·沃沮·東濊·馬韓·辰韓·弁韓

(3) 三國史記, 新羅本紀九, 新羅爲號 君子之國 宜演經義 使知儒敎之盛

(4) 三國遺事, 卷三

(5) 風月은 古語音으로 「배람과 달」의 合音으로 「배달」이 되는바, 一便에서는 風月과 風流를 모두 「부루」라는 語音으로 해석함으로써, 風月道는 「부루의 道」곧 神道라고 주장하기도 한다. (崔南善, 國民朝鮮歷史)

그러나 그것은 「玄妙之道」를 통하여 花郞道로 직결되고 있다. (崔致遠, 鸞郞碑文)

(6) 朴殷植, 獨立運動之血史, 第十一章 各地義兵之略歷

이것은 Malinowski가 文化의 各要素가 結合하여 이루는 總複合體로서의 기능을 강조하여 사용한 "integral whole"의 개념을 歷史的으로 연용한 것이다. (Malinowski, A Scientific Theory of Culture, 1944)

忠孝의 理念과 그 思想的 屈折

李楠永
〈서울大學校 敎授〉

I

「고슴도치도 제새끼는 함함하다고 하는데, 하물며 만물의 영장인 사람에 있어서랴」라는 말이 있다. 俗談과 연결해서 쓰는 이 비유의 표현은, 분명히 오랜 傳統的 意識의 한 반영으로 보아 좋을 것이다. 부모와 자식간의 사랑이 그만치 원천적이고 인간됨의 밑바탕을 이룬다는 儒敎觀念의 일맥이라 생각된다. 사실상 가족 상호간의 사랑의 확인과 그에 바탕하는 사랑의 深化와 擴充의 강조는 儒學思想의 根本이며, 東洋文化의 한 떨기 꽃과 같은 것이다.

위의 속담적 비유는 그렇다고 오로지 東方의 專有物이고, 西洋에서는 없는 것이라고 고집할 것은 못된다. 서양에서도 親子間의 사랑은 전혀 본능적인 차원에서 이해된다. 동양과 비교해 볼 때 문제의 전개 방향이 다를 뿐이다.

서양은 육친간의 사랑을 예컨데, 고슴도치조차 제 새끼를 귀여워할진대, 인간도 동물의 하나로서 당연하다는 것이다. 그러면서 저들의 觀點은, 육친간의 사랑이란 동물적 본능이요, 이성적이기 보다는 충동적 요소라 보아, 하곧 인간다움의 바탕으로 삼아야 할 중요한 이유는 없다고 본다. 親子間의 사랑은 기껏해야 倫理的 善行의 하나일 뿐이고, 단지 저급한 차원의 것으로 간주한다. 따라서 서양은 동방으로부터 전래된 宗敎的 사랑――아가페(agape)를 논하지

않는 이상, 친자간 내지는 가족간의 사랑은 學的 대상일 수 없다고 전제하고, 倫理學의 내용으로 취급하지 않는다.

이와 같이 文化意識을 달리하며 성장하여 온 서양인은, 近世에 접어들며 동양에로 발길을 돌렸을 때, 그들의 푸른 눈에 비춰진 동양의 모습은 이상스럽지 않을 수 없었다. 동물과 구분될 인간으로서 크게 문제삼지 않아 좋을 문제를, 學問과 生活에서 가장 근본된 문제로 重視하는 異域쯤으로 여겼다. 더욱이나, 저네들과 대결할 수 있는 科學의 힘이 미약했던 터에서, 저들은 정중한 손님으로서 동양 앞에 겸손하지 않게 되었다. 저들은 그후 동양에 대해서 자기네의 格言——「로마에 와서는 로마풍습을 따르라(Do in Rome as the Romans do)」는 교훈을 생각치 않아도 좋았다.

서양은 근세이후 각기 民族意識 내지는 國家觀念이 크게 각성되면서, 소속된 권력집단을 위한 忠誠心(loyalty)을 바탕삼은 이른바, 愛國主義(patriotism)가 태두하였다. 이때 저들의 忠誠이란 하나의 이른바 「戰鬪單位」로서, 급기야 서구적 軍國主義 내지는 帝國主義를 형성시키는 母體가 되고 있다. 서양은 근세에 이미 저들 나름의 충성심으로써 단합된 힘을 외부세계로 팽창시키고 있던 때이었다. 그렇지 않아도, 한 문의 大砲나 한 척의 軍艦으로도 동양을 굴복시키기에 족하였던 그들이고 보니, 이제 동양은 支配되어 좋을 세계로 간주하게 되었다. 저들은 이제 「서양인 한 사람이 동양인 한 사람을 죽이는 일이, 동양인 한 사람이 서양인 한 사람을 죽이기보다 훨씬 쉬운 일이라」고 믿게 되었다. 저들은 버트란드 럿셀의 말마따나 발달된 「殺人의 藝術」로써 東洋文化보다 우월하다는 관념을 지니게 되었다.(「中國의 問題」 p. 49) 今世紀 초엽, 英國의 詩人인 키프링(Kipling)은 이같은 文化的 優越意識에서 다음과 같은 詩조차 읊조린 바 있다.

「동양은 동양, 서양은 서양,
이들 양자는 영원히 만나지 않을 지니라.」
(East is East, and West is West,
And never the twain shall meet.)

결국 서양은 동양에 대하여 온갖 그릇된 傲慢과 偏見을 지니고 압박하여 왔던 것이다.

근세 서양의 哲學者 헤겔과 현대 社會學者 웨버 등

은 동양문화를 그릇 파악한 학자 중의 대표적인 인물들이다. 헤겔은 그의 辯證法的 世界觀에 있어서, 東洋은 世界精神의 발전과정에서 가장 저급한 幼年期라고 규정짓고, 자신의 게르만 문명권이야말로 세계정신의 理想이 실현되는 마지막 圓熟期라고 하였다. 한편, 웨버는 동양에 관하여 연구하고 「儒敎와 道敎」라는 부피좋은 저서까지 내었거니와, 그는 이 책에서, 유교사상은 기본적으로 孝를 중심한 倫理說이라고 지적하면서, 孝라는 것은 단지 無限服從을 뜻한다고 설명하고 있다. 그리고 孝는 또 忠과 연결되고 있음을 확인하면서, 이같은 倫理觀은 불가피하게 동양적 專制君主의 정치구조를 초래하였다고 주장한다. 웨버의 학적 관심은 그러나, 동양문화의 진정한 理解를 위한 것이 아니라, 그 보다는 傳統의 신성함을 전혀 부인하는 금욕적 프로테스탄티즘의 强點과 우월함을 표명하는 데에 있었다. 웨버의 東洋觀은 그뿐 아니라, 당시의 帝國主義的 觀念의 산물이었다. 이와 같이 헤겔에서 웨버로 이어오는 저들의 東洋觀은, 오늘에 까지도 歐美의 학문세계에서 청산되지 못하고, 문화의 독버섯같이 東洋을 規制하고 決定짓는 主人公인양 영향력을 행사하여 온다.

Ⅱ

근래에 접어들어 우리 주변에서는 忠孝에 관하여 열띤 論議가 비등하는 경향이다. 그런데 이에 관한 전폭적인 呼應과 긍정적인 支持가 陽刻되어 나타나고 있다면, 반면에서는 회의적 뒷공론도 매우 만만치 않게 펼쳐지고 있음을 보게 된다. 어떤 논의에서나 대체로 贊否의 양론은 있기 마련이지만, 이 문제만 해도 회의적 내지는 부정적 발언도 역시 자못 날카롭다. 도대체 오늘날과 같은 자유 민주주의 사회에서 하필 忠孝思想을 다시 들먹여야 할 이유가 무엇이냐는 것이다. 自由와 民主의 理念에 입각한 현대적 價値觀이 보다 소망스럽지 않은가, 무엇 때문에 무한복종을 美德으로 삼는 孝나, 옛날의 君主 앞에서나 요구되던 무조건적 충성을, 專制君主의 국가가 아닌 오늘날 리바이벌시키려 드느냐며 신랄하게 추궁한다. 과거의 王政시대에서 엿보이듯 지배계층의 既存秩序를 옹호하기 위한 일종의 體制肯定의 이론을 다시 엮으려 드는게 아니냐는 정치적인 意圖여부를 분석하려 들기도 한다. 이같은 비판과 추궁은 사

실상 전혀 근거없는 황당한 想像이자 우려라고 도외시하기에는, 그 발언의 근거와 正當性을 결코 부인해 버릴 것만은 아니다.

멀지않은 우리의 과거적 삶을 돌이켜 보아도, 우리 어른네들의 초인적인 忍從과 복종의 生活相은 진정 非情한 것으로 반성할만 하다. 孝行과 忠烈의 삶이 마냥 훌륭하고 바람직하다고만 찬양될 것이 못되는 측면도 없지 않다. 先祖들은 忠孝의 事蹟을 통하여 다시금 되풀이하지 않아 좋을 處方으로서 강구되고 납득했던 것이 아니라, 그 보다는 후인된 자로서 마땅히 거울삼아 좋을 美行으로 극찬되고 교육되었다. 이와 같은 사고 경향에서 중국에서는 元나라 때에 「二十四孝」(郭居敬撰)가 발간되었고, 우리 나라에서는 朝鮮王朝 때에 「三綱行實圖」(世宗時, 偰循撰), 「五倫行實圖」(正祖時, 李秉模撰) 등이 간행되어졌다. 이들의 내용 중에는 오늘날 도저히 용납할 수 없는 愚昧한 행위조차 표창되고 있음을 보게 된다. 예컨데 孝行의 實例에서 이른바 「吳猛飽蚊」[1]、「郭巨埋兒」[2] 및 「黔婁嘗糞」[3] 등이 그것이다.

여하튼, 忠孝라는 美名 아래 가해졌던 人間虐待는 정녕 다채롭고 미묘하였다. 그 비인간적 생활양식은 결코 마냥 표창해 좋을 犧牲精神과는 구별해야 할 것이다.

우리는 日帝時代에도 이와 비슷한 삶을 또한 치른 바 있다. 저들 日本 軍國主義者들은 선량한 백성을 총동원시켜 되돌아 올 길 없는 죽음의 전쟁터에 몰아 넣고서는 그 이튿날 이른바 「殺身成人」이니 「捨生取義」니 또는 「盡忠報國」이라는 미명으로 기만하기 일쑤이었다. 저들은 전쟁수행을 위한 國民總動員의 計略으로 교육의 현장에서 국민에게 이른바 「忠孝一致」니 혹은 「忠孝一本」을 注入시키면서 聖戰(?)의 거룩한 祭物이 되기를 강요하였다.

이와 같은 忠孝이념의 정치적 惡用은 오늘날 共產國家에서 상속되고 있는 실정이다. 몇년 전부터 中共에서는 忠孝精神을 부모에게 보다는 毛澤東에게로 돌려야 한다면서 이른바, 「부모를 섬기기 보다는 毛澤東을 섬기는 것이 더 낫다(爹親娘親不如毛澤東親)」라는 구호를 계속 외치고 있다. 北韓에서도 이와 비슷한 운동이 金日成의 偶像化를 위하여 극렬하게 추진되는 것으로 알고 있다. 이와 같은 事例는 모두 근본적으로 忠孝를 이데올로기化하고 헤게모니의 유지를 위한 음모와 術數로서 악용되는데 주목하게 된

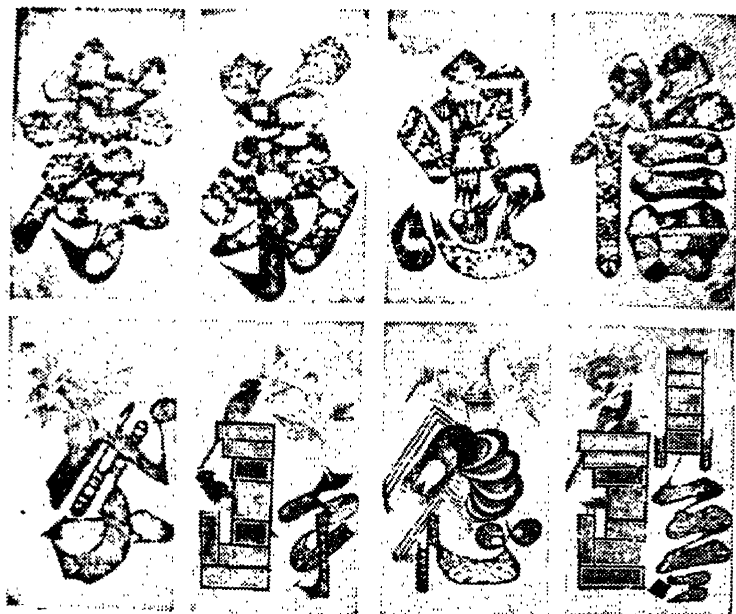
다.

한편, 忠孝의 정신이 인간의 自律的인 倫理規範으로 옹호되어지면서도, 달리 국가권력자에 의하여 지배계층에 유리하도록 침해당하기 시작한 것은 일찌기 漢代까지 소급함을 이해함이 필요하다. 이는 忠孝思想의 역사적 思想現象이 忠孝의 정신자체의 내적 결함에서 기인하는 것이 아님을 확인할 것 있기 때문이다. 한편 생활과 의식이 고도로 발달된 오늘날, 우리의 상황에서 새로운 價値觀이 뚜렷하게 제시되고 있지 못한 실정에서, 우리문화에 뿌리박고 있는 傳統思想의 참 뜻의 확보와 善用은 의의있고 값진 노력이 아닐 수 없기 때문이다.

漢나라는 중국 天下를 통일한 후에 사상적으로도 大統一을 뜻하였다. 이에 漢武帝 때에 이르러서는 儒敎를 국교화하고 五經博士制를 실시하여, 유교의 官學化 작업이 수행되었다. 이때부터 유학의 자유주의적이고 人本主義的 정신은 점차로 위축되고, 관료지배층 중심의 覇權的 이데올로기로 변질된다. 忠孝와 같은 윤리규범도 예외없이 그 自律性이 他律化되어, 끝내는 固息化되어지는 경향이었다. 父子有親으로 시작하여 君臣有義, 夫婦有別의 순서로 언급되던 유학의 본래정신은 班固와 董仲舒와 같은 御用學者들에 의하여 이른바 君爲臣綱, 父爲子綱 운운하는 식의 君主至上의 지배자 중심의 규범체제로 옮겨 놓았다. 三綱의 출현이야말로 東方倫理의 정치 이데기올로기화하는 계기가 되고 있다. 이로부터 역대의 통치자는 三綱五倫의 美名아래 국가통치를 수월하게 강화할 수 있게 되었고, 이에 따라 忠孝의 理念은 한낱 垂直倫理의 협의를 벗기 어렵게 되었다. 弱肉强食의 동양적 마키아벨리즘이 전횡하던 戰國時代에, 그 시대와 백성을 구제코자 했던 孔·孟子의 참 정신은 계승 확충되지 못하고, 오히려 逆利用당하는 사태가 되고 말았다.

이같은 사태추이는 朝鮮王朝에서도 대동소이하였다고 볼 것이다. 李朝前期는 유교로써 國敎를 정하면서 학자의 연구와 지배계층의 통치는 대체로 嚴正하였고 진지하였다. 그러나 중기를 지나 후기에 접어들면서 초기에 갖추던 경건한 氣風은 점차 방종되고 浮華해 가는 경향이다.

그 단적인 일예를 여기 이조 전기와 후기에 그려진 두 종류의 「老婆圖」로써 볼만하다. 여덟 폭의 병풍그림으로 그려진 이것은 전기의 것이 성실과 경건



孝悌圖 —서울·金宗學 소장—

의 構圖와 彩色이라면, 후기 것은 眞意의 生命感을 상실하고 虛飾과 기교만이 과장된 경향임을 노출하고 있다.

이상으로써 忠孝에 관한 부정적 측면을 대략 생각해 보았거니와, 여기서 忠孝의 정신은 본래 他律的인 規範이 아니라는 사실이다. 역사적 사태로서 펼쳐졌던 忠孝를 빙자한 위선과 기만은 결코 유교 근본이념의 어떤 必然的 歸結도 아니다. 忠孝의 이념을 중심한 유학의 목표는 오히려, 위와 같은 역사적 사상적 굴절의 사태를 극복하고 인간의 尊嚴性과 平等性을 확보 구현하는 데 있다고 할 것이다.

III

忠孝는 본질적으로 정치적 이데올로기를 넘어서는 普遍的인 윤리정신이다. 忠이란 君主에게나 上官에게 아첨적으로 충성하는 의미가 아니다. 忠은 타인에 향하기에 앞서 自我忠實을 목적하는 向內的 정신이다. 여기에서 사람다운 사람이라면 表裏不同해서는 안되고 內外合一해야 한다는 유교사상에 입각해서 이 忠은 他人과 연관된다. 따라서, 자기 자신에

충실한 사람은 다른 사람의 과오를 용서할 수 있고, 반대로 다른 사람의 잘못을 용서 못하는 사람이 자기 자신에 충실하기 어렵다는 것이다. 이같은 주장은 이미 孔子가 忠과 恕는 一以貫之한다는 뜻에서 지적한 바이고, 朱子가 후대에 이 뜻을 천명하여 이른바 「盡己之謂忠, 推己之謂恕(자기자신을 다하는 충실을 忠이라 하고, 다른 이에게까지 미치게 하는 것을 恕라고 한다)」라고 한 것이다. 근본유학에서는 自我忠實 혹은 自我完成의 노력없이 他人他事에 충실하려는 것을 僞善이니 奸計라고 하여 부도덕한 것으로 지탄하고 있다. 이같은 사람을 혹심하게는 羊頭狗肉이라고도 통매하나, 古典과 青史에서는 이른바 俗儒陋儒, 腐儒 또는 小人儒라고 칭한다. 이들이야 말로 忠孝의 정신을 악용하거나 기만하였다. 이들은 대체로 奸臣이었거나, 御用學者이었거나 또는 覇權主義者이었다. 孔子는 이와 같은 무리들에게 이른바 「木鐸(論語, 八佾)」의 역할을 하여, 그들의 不義性을 警醒시켰다. 이같은 관점에서 유학의 본질은 항상 孔, 孟子의 思想 안에서 쇄신되어야 하고, 醇化된 活力으로서 사회생활에 적용시켜야 할 것이다.

우학의 입장에서 孝는 결코 부모에 대하여 맹목적인 무한복종을 강요하는 것이 아니며, 또한 의미하지도 않는다. 孝는 본래 자식의 부모에 향한 사랑을 뜻한다. 그렇다고 子女의 부모공경만 강요되고, 부모의 자식사랑은 없어도 그만이라는 식이 아니다. 孝는 부모의 자식사랑과 함께 共有하는 親和力이다. 즉, 부모로서 부모다운 사랑――父慈를, 자녀로서 자녀다운 사랑――子孝를 서로 공동소유하는 관계에서 언급하는 것이다. 따라서 孝는 결코 垂直倫理가 아니라는 완강한 저부근저가 여기에 있는 것이다. 孝는 누구도 강요할 수 없는 전혀 自律的이며, 순수목적적인 理念이자 또한 실천될 행위이다. 이때 孝心은 내적으로 忠과 일맥상통한다. 이때 忠이 그렇듯이 孝 역시 가족의 울타리를 벗어나서 다땅히 사회성을 지녀야 함을 유교는 목적한다.

孝의 정신은 편협한 가족중심적 利己主義를 조장하는 源泉이라 지탄될 것이 아니다. 이같은 견해는 오히려 가족간의 사랑의 自發性과 親和力을 잘못 파악한 것임에 틀림없다. 왜냐하면 일반적으로 자기의 자녀를 사랑하지도 않으면서 다른 사람을 사랑할 수 있다고 생각한다면, 이것이야 말로 非合理的이며 또한 正常心理라고 보기 어렵기 때문이다. 우리의 속

담에 「제자식 키워보면 부모의 고마움을 안다」는 말이 있다。이 속담에 근거해서 우리는 좀더 확대된 추리를 해 나갈 수 있게 된다。즉、자기 부모에게 孝誠스럽지 못한 사람이 어찌 다른 사람을 정상적으로 사랑할 수 있겠느냐는 것이다。

孝에 의하여 다져지는 사랑의 정신은 보편적인 인간사랑에로 미칠 뿐만 아니라、심지어 自然의 미물인 鳥獸草木에까지 이르는 愛之心이라고 강조되기도 한다。孝心의 확대는 따라서、단지 인간사랑에 제약되지 않고、人類愛조차 넘어서서 宇宙的 사랑에로까지 擴充되고 있다。여하튼 忠孝는 요약해서 인간의 尊嚴性을 높이는 보편적 윤리정신이라 할 것이다。

오늘날 우리가 살고 있는 사회는 產業社會로 급전해 가고 있다。인간의 가치가 效率性에 지배되고 이기적인 개인주의가 압도하는 데서 人間疏外의 문제조차 심각하게 대두하거니와、家庭과 社會에서 온 國民이 이 忠孝의 이념으로 人本主義的 현실을 성취시키고 미래를 展望함이 소망스러운 터이다。忠孝에 관한 회의적 내지 비관적인 관점도 일부 과거의 약점을 되풀이할 수 없는 현실에서 신중한 憂慮의 표명으로 수용되어야 할 것이다。이와 같은 관점은 또한、헤겔이나 웨버의 이론뿐만 아니라 유사한 서양이론들을 선진국가의 현대학설이라고 맹목적으로 받아 들이려는 노예적 자세에 主體的 精神의 확보를 가능하게 할 것이다。忠孝를 둘러싼 일부 역사적 결함때문에 그 본질에 대한 傾聽과 理解가 저애당할 수는 없다。

우리는 忠孝의 이념이 담긴 고전적 정신과 그 이후의 역사에서 지적될 비판의 素地를 변증법적으로 종합하면서、우리의 발전적 미래를 향하여 主體的인 價値觀을 창조해 나아가야 할 것이다。

〔註〕 (1) 吳猛[illegible]··晋나라에 오맹이라는 소년이 있었다。그는 8세 때에 이미 부모에게 孝順이 극진하였다。그는 밤중에 부모님이 주무시다가 모기에 뜯길 것을 안타가히 여겨서 먼저 그 방안의 모기가 자기를 뜯어 배부르게 하고、부모와 잠자리에서 뜯지 않게 하였다는 故事이다。

(2) 郭巨埋兒··곽거라는 가난한 사람에게 3세 되는 어린 애가 있었는데、항상 할머니의 음식을 몰래 훔쳐 먹는 버릇이 있었다。이에 곽거부부는 어머니를 공경해야 되겠다고 여겨서 자기 아들을 생매장시키려 했다。땅을 파다가 뜻밖에 흙속에서 황금 한 항아리를 얻으니、아들의 매장을 멈추었다는 이야기이다。

(3) 黔婁嘗糞··검루라는 齊나라 사람이 있었는데、평소에 매우 孝誠스러웠다。부친이 갑자기 병이나자 그는 매일같이 부친의 대변을 맛보았다。변이 쓰면 병이 나아지는 증세이고、변이 달면 위중한 증세이었기 때문이었거니와、그의 한결같은 孝心을 가히 존경할 만 하다는 이야기이다。

❀ 退溪學報規定 ❀

1. 本學報는 「退溪學報」라 稱한다.

2. 本學報는 菊版 150面 內外의 規模로 發刊되는 季刊誌로서 年 4 回 刊行한다.

3. 本學報는 硏究院의 定期刊行機關誌의 性格을 갖는다.

4. 本學報는 退溪學硏究를 中心으로 論文, 硏究資料, 文獻解題, 退溪學硏究動向, 海外學界와의 學術交流, 그밖의 韓國學硏究 및 普及 등을 내용으로하는 學界通信의 性格으로 編輯한다.

5. 本學報는 本誌編輯委員會가 編輯하고 本院事務局이 刊行한다.
但 編輯委員會規定은 따로 定한다.

6. 本學報는 會員制를 두어 普及한다.

7. 會員은 다음 3 가지로 區分한다.
(가) 名譽會員
(나) 贊助會員
(다) 普通會員

名譽會員은 十萬원 以上, 贊助會員은 一萬원을 納付한 人士로 하고 普通會員은 年會費 一千五百원으로 한다.

但 名譽會員에게는 退溪學硏究院에서 刊行하는 出版物 一切를 提供하고 贊助會員에게는 學報를 提供하고 普通會員에게는 年間 學報(送料 本院 부담)를 提供한다.

8. 本學報의 連絡處는 서울特別市中區乙支路1街16
三一빌딩(李東俊) 電話 (23) 0732

—退溪學報 編輯委員會—

〈附〉 特別寄稿

日本의 忠孝思想論 三篇

日本의 忠孝論

阿部吉雄
〈日本李退溪硏究會 會長・文博〉

一 儒敎는 本來 孝의 宗敎

儒敎는 원래 孝의 가르침을 基本으로 하는 가르침이다。어버이를 扶養하고 敬事하는 習慣이 원래 農耕民族사이에서 顯著하게 발달하는 것은、現代의 民俗學、人類學의 調査로도 분명한 일이다。이에 대하여 狩獵民族 사이에서는 老人이나 兩親을 소중히 여기는 習慣이 별로 생기지 않는다。狩獵民族 사이에서는 老人은 오히려 거치적거리며、일에 방해자나 되기 때문이다。農耕民族에서는 老人의 知慧가 尊重되어 어느때 播種을 하면 좋은가、어느때 거두어드리면 좋은가를 一一히 老人의 經驗을 들을 필요가 있어서일 것이다。「孝」라고 하는 德目을 英語로 번역할 때、여기에 딱 들어 맞는 말이 없는 것은、西歐文明이 狩獵民族을 源流로 하기 때문에、어버이를 소중히 여긴다고 하는 習慣이 그렇게까지 密着되지 않은 까닭이라고 생각한다。英語에서는 孝를 Piety라고 하나 이것은 敬虔이라는 의미이다。혹 filial duty(家庭內의 義務)라고도 하나、이것도 孝라고 하는 德目이 西歐社會에서는 德目으로서 密着되지 아니하였음을 보여 주는 것에 지나지 않는다。

中國古代의 殷의 時代는 祖先崇拜가 매우 盛하였었다。그리하여 孝의 文字는 원래 饗의 뜻으로서、古代의 資料에 의해 보더라도 祖先의 제사가 主이었다。「論語」속에 禹王을 讚美한 말 가운데、「菲飮食而致孝

乎鬼神(泰伯)」이라고 있는 것은 이 意味이다。 그런데 春秋時代로 오면 차차 生前의 兩親에 대한 德目으로 되어 孔子의 時代에는 오히려 오로지 生前의 扶養을 의미하고 死後의 일은 그 概念 속에 包含되지 않게 되어 왔다고 생각된다。 그러길래 子游의 질문에 답하여 「今之孝는 이 能히 養함을 말한다。 犬馬에 이르기까지도 能히 養함이 있다。 공경하지 않으면(犬馬를 養함과) 무엇으로서 다르겠는가(爲政)」라고 말한 것이라고 생각한다。 뿐만 아니라 有子는 「孝弟는 그 仁의 本인저(學而)」라고 하여、 어버이에의 孝、 兄長에의 從順이야말로 理想의 德인 仁、 혹은 仁政의 근본이라고 喝破하였다。 바로 그렇기 때문에 『孝經』에는 「그 孝는 德의 本이라」고 하였고、 『孟子』에는 「堯舜之道는 孝弟 뿐(告子下)」이라 하였고、 『管子』에서는 「孝弟는 仁의 祖(근본)」라고 하여、 孝弟야말로 修身齊家治國平天下의 큰 根本임을 명백히 하였다。 孝야말로 家庭平和、 社會秩序、 國家秩序의 根本이라고 한 中國古代의 知慧에는 머리가 수그러진다。 어린이의 敎育에도 神에의 사랑、 이웃에의 사랑부터 가르치는 것보다는、 어버이와 자식의 自然의 사랑부터 가르치는 쪽이 얼마나 자연스럽고 알기 쉬운지 여러 말할 필요도 없을 것이다。

이것을 要컨대 中國의 孝는 祖靈信仰이라고 하는 宗敎的인 것으로부터 發하여 차차 人間的 내지 倫理的인 것으로 變化하고、 드디어는 「孝는 百行之源」 「孝는 仁之本」이라고 하게 되어 一切의 道德이나 政治의 基本이 되는 것으로서 가장 重要視되기에 이르렀다。 孟懿子가 孔子에게 孝를 물은데 답하여 「違하지 말라」라고 하고는 그 內容을 설명하여 「生事之以禮、 死葬之以禮、 祭祀之以禮(爲政)」라고 한 것은 死後에까지 어버이에 대한 敬愛의 念은 계속되어야 함을 가르치고자 한 것이다。 어떤 사람이 孔子에 대하여 地位에 나아가 政治를 하지 않느냐고 하니까、 孔子는 尙書의 君陳篇을 인용하여 「書云、 孝로다、 이 孝。兄弟에 友하고 有政에 施한다」고 있는데 「이 또한 政을 하는 것이다。 무엇 때문에 政을 함을 하겠는가」고 대답하고 있는 것도、 君陳이 능히 孝友를 다하고 一家를 齊家한 것도 政治를 한 것이니 무엇 때문에 地位에 나아가 새삼 政治를 할 필요가 있겠는가고 한 것이며、 政治의 要諦는 孝友의 마음을 미루어 넓혀가면 그것으로 충분하다고 생각하였기 때문임에 지나지 아니한다。 孝가 一切의 道德의 基本이 되고

政治의 根本이 된다고 생각한 것은 이 이상 論說할 것도 없이 明瞭한 일이다.

그런데, 日本에서는 古來로 農耕民族으로서 發達되어 왔으므로, 어버이를 扶養하고 어버이를 소중히 여기는 아름다운 習慣이 있었음에 틀림없다. 그러나 어버이를 소중히 여기는 個個의 行爲를 하나의 德目으로서 「孝」라 일컫는 말은 알지 못하였다. 그러던 것이 百濟의 王仁이 「論語」를 傳하는 것에 의해서 「孝」라는 말을 알고, 孝가 一切의 道德이나 政治의 基本이 되는 重要한 德目임을 알았다. 그래서 孝라고 하는 外國語를 그대로 日本語로 하고 漢音 그대로 이것을 「コウ」라고 發音하게 되었다. 이래로 日本에서는, 孝는 國民道德의 中心이 되었고, 明治의 敎育勅語에도 「너희들 臣民은 잘 忠하고 잘 孝하여 億兆가 마음을 하나로 하여 대대로 그 美를 이룸은 이 우리 國體의 精華로서……」라고 謳歌되기에 이르렀던 것이다.

二、純忠의 首唱과 忠孝一本

儒敎가 본시 諸의 宗敎로서 發達한 것이라는 것은 이상과 같은데, 君王 혹은 國家에 대한 忠誠心을 다하는 忠의 德도 孝와 竝行하는 重要한 德目이라는 것이 차차 認識되어 왔다. 周知하는 바와 같이 『論語』에 보이는 忠은 誠實·忠實의 意味로 사용되는 일이 많고, 臣下의 君主에 대한 德으로서 說明되고 있는 것은, 孔子가 魯의 定公에게 答하여 「君은 使臣以禮하고, 臣은 事君以忠(八佾)」이라고 말한 一例뿐이다. 孔子가 齊의 景公으로부터 政治의 要諦에 대한 질문을 받았을 때, 「君君, 臣臣, 父父, 子子」라고 답변하고 있으므로(顔淵), 君臣 父子의 道德이 一切의 道德의 基本이 되는 것을 認定하고 있는 것인데, 그러면서도 君臣의 道德을 忠으로 規定하지 아니하여, 忠이라 하면 眞心·眞實의 의미로 사용하였던 것은 注意할 만한 일이다. 예를 들면, 樊遲가 仁을 물은 데 답하여 「居處恭, 執事敬, 與人忠(子路)」이라 하고, 君子에게 아홉 가지의 마음가짐이 있음을 說한 가운데 「言思忠(季氏)」이라고 있는 것도, 또 曾子의 말이기는 하나 유명한 三省 가운데의 하나로 「爲人謀而不忠乎」라고 있는 것도, 誠實·忠實의 의미이다. 또한 「夫子의 道는 忠恕而已矣」라고 한 것도, 그리고 「主忠信, 毋友不如己者(學而)」나 「言忠信, 行篤敬(衛

蘇(소)」등의 例에서도 볼 수 있듯이, 忠恕, 忠信이라 한 뜻이 熟語로 사용되는 일이 꽤 있는 것도 忠이 眞實의 의미로 사용되었기 때문이다. 즉, 忠의 字義는 眞實을 다한다는 뜻이고, 이것이 君主 혹은 國家에 대하여 忠誠을 다 한다는 의미로 專用되기에 이르는 것이다. 즉 戰國으로부터 秦漢에 걸쳐서 차차 君에 대한 忠義의 德이 强調되고, 正史 속에 忠義傳이 設定되기에 이른 것은, 晋書에 시작되어 以下 新舊唐書·宋史·金史·明史에는 모두 忠義傳을 세우고 있다.

忠이 孝와 併稱되게 되는 것은 「孝經」, 「韓非子」, 「呂氏春秋」, 「漢書」쯤에서부터이고, 「孝經」에 대하여 「忠經」이 만들어진 것은 漢 馬融撰 鄭玄注로 題하고 있으나 宋代의 僞作일 것이라는 것이 定論이다. 즉 宋代에 이르러 漢民族이 北方民族인 遼·金 등에 壓迫되어 처음으로 對立國家의 意識이 顯著하게 되었을 때, 忠의 觀念이 가장 강하게 强調되기 시작한 것이라고 생각한다. 게다가 宋代에는 哲學思想이 진전되어 있었기 때문에 忠의 해석도 한층 深遠精緻한 것으로 되었다.

李退溪先生에 傾倒하였던 우리 山崎闇齋도 程朱의 說에 근거하여, 韓退之가 만든 拘幽操를 表彰하고 純忠의 精神을 鼓吹하였다. 拘幽操라는 것은, 周의 文王이 殷의 暴君 紂王에게 拘束되어 羑里(유리)라는 곳의 흙 우리 속에 幽閉되었는데, 그 때의 文王의 心境을 文王을 대신하여 읊은 것이다. 이에 대하여 程子는 「文王의 마음을 잘 言表한 것으로, 이것이야말로 文王의 至德處」라고 贊하였다. 「拘幽操」의 全文 및 拙譯을 揭載하면 다음과 같다.

文王羑里作

目窅窅兮其凝其盲
耳肅肅兮聽不聞聲
朝不日出兮夜不見月與星
有知無知兮爲死爲生
嗚呼臣罪當誅兮天王聖明

文王이 羑里에 幽閉되어 짓다.
눈은 요요, 눈을 뜨고 보아도 장님과 같고
귀는 소소, 귀 기울여도 소리 들리지 않는다.
아침에 해는 돋아나지 않고, 밤에는 달과 별을 보지 못하며
아는 것이 있는가, 아는 것이 없는가,
死生을 彷徨한다.

그러나、아아、나의 罪는 誅罰 당해 마땅하다、天王은 聖明。

程子遺書에는 말하기를 「韓退之가 羑里操를 지어 말하기를『臣의 罪는 誅罰 당해 마땅하다。天王은 聖明』이라 하였다。文王의 마음을 잘 言表해 내고 있다。이것이 文王의 至德處이다」라고 하였다。朱子語類에는 말하기를「問、『君臣父子는 다같이 이 天倫이다。그런데 君을 사랑하는 마음이 끝내 父를 사랑함과 같지 못한 것은 무엇인가』曰、『離脫하고 배반함도 또한 다만 이 庶民이니、賢人君子는 곧 이와 같이 되지는 않는다。韓退之는 말하기를、臣의 罪는 誅罰 되어 마땅하다、天王은 聖明이라 하였다。이 말은 무엇 때문에 程子가 이것을 좋다 하였는가。文王이 어찌 紂의 無道함을 알지 못하였겠는가。그런데도 도리어 이같이 說함은 이 衆人을 欺誑함이 아니다。다만 여기에는 說이 있다。모름지기 이는 轉語가 있어 바야흐로 言表해낼 만하다。살펴보아 오면 臣子로서 君父의 옳지 못함을 說하는 道理는 없다。이것이 곧 君臣의 義를 터득하는 곳이다。莊子는 말하기를、「天下의 大戒가 둘이 있다。命이오 義이다。자식의 아버지에 있어서는 어디간들 命 아님이 없고、臣下의 君에 있어서는 어디간들 義 아님이 없다。天地 사이에 도망한 곳이 없다」라고 하였다。전에 일찌기 題跋의 한 文字에 이 말을 인용하여서 莊子의 이 說은 곧 楊氏의 君을 없이하는 說이라고 한 바 있다。그의 이 意思는 곧 이것을 어찌할 수 없으니 바야흐로 어디에 義가 있는가。도리어 이것은 自然히 있는 바의 道理임을 알지 못하는 것 같다』」라고 하였다。

以上이 山崎闇齋가 表彰한 幽操의 全文이다。闇齋는 여기에 다음과 같은 跋文을 붙여 單行本으로 發刊하였다。

「禮에 이르기를「天이 地에 앞서고 君이 臣에 앞서는 것은 그 義가 한 가지이다。」하였으며、坤의 六二「敬以直內」、大學의 至善「臣、止於敬」、참으로 뜻이 있는 바이로다。「泰誓」에 이르기를「내가 天에 順從하지 아니하면 그 罪는 (紂王과) 같다」고 하였다。이는 泰伯과 文王이 깊이 꺼린 바이고、伯夷叔齊가 敢히 諫한 바이며、그리고 孔子가「未盡善也」라고 말한 所以이다。내가 일찌기 拘幽操를

읽고 程子의 說에 말미암아 이 好文字를 漫觀해서는 아니됨을 알았으며、 그 얼마 뒤 朱子가 程說을 지나치다고 함을 보고는 信疑가 서로 半半이었다。 그런데 다시 생각해 보건데、 朱子는 다시 轉語의 文王의 마음을 言表해냈다。 대저 그런 뒤에 天下의 君臣됨이 定해진다。 드디어 程朱의 說을 操의 뒤에 붙이노라。 山崎嘉跋」

周의 文王이 아무 罪도 없는데도 暴虐無道한 殷의 紂王에게 잡히어 흙 우리 속에 집어 넣어지어、 눈은 보이지 않고 귀는 들리지 않아 死生之間을 彷徨하면서도 「臣의 罪는 誅罰당해 마땅하다、 天王은 聖明」이라고 하면서 조금도 원망하는 마음이 없고、 批判하는 마음이 없이、 절대적으로 순수하게 君을 사랑하는 곳에、 文王이 至德으로 評價되는 所以를 보려고 하였던 것이다。 君父에 대한 純粹無雜의 精神은 人間固有의 精神으로서 天理 그대로의 人間이 되면、 그렇게 되게 되어 있는 것이다。 莊子가 「天下의 大戒가 둘이 있다。 命이요、 義이다。 子의 父에 있어서와 臣의 君에 있어서는 天地 사이에 도망할 곳이 없다」고 한 것은、 君을 無視하는 說이라고 斷定한 朱子의 說에 贊成하고、 어디까지나 君臣의 義는 天地自然의 道理에 근거하는 것이라고 한 것이다。 이 闇齋의 精神은 高弟인 淺見絅齋에 계승되었다。 絅齋는 闇齋의 說을 敷演하여 「拘幽操附錄」을 만들고 또、 平生의 힘을 기울여 「靖獻遺言」을 만들어、 中國의 歷史上 가운데서 國家危急存亡之際에 마음 편히 목숨을 바친 志士仁人 八人의 人物에 대하여 그 忠烈·遺言을 높이 들고 그 아래에 그것을 理解하는데 필요한、 각각의 人物의 言行이나 參考로 할만한 것을 記錄해서 後世에 매우 큰 影響을 끼쳤다。 이에서 나아가 水戶의 弘道館述義에는 「父에 있어서는 孝라 하고、 君에 있어서는 忠이라 한다。 나의 誠을 다하는 所以에 이르러서는 한가지이다」라고 하여 忠孝一本을 提唱하였다。 또한 吉田松陰에 이르러서는 「士規七則」 속에서 「君臣一體 忠孝一致는 오직 우리 나라만이 그렇다고 할 수 있다」고 하여、 天皇은 日本國民의 一大家族의 家長이므로、 忠하면 孝이고 孝하면 곧 忠이 된다고 明言하였다。

世界의 奇蹟이라고 불리우는 明治維新이 成功한 것은、 긴 세월 동안의 儒者들의 思想運動이 成功하였기 때문이다。 그러면 維新後、 西歐思想이 日本을

風靡하여 日本의 敎育指針도 크게 左右로 動搖되었을 때、古來의 忠孝思想으로 敎育의 淵源으로 삼아야 함을 보여준 것이 明治天皇이며、이를 補佐하여 敎育勅語의 渙發에 盡力한 것이 元田永孚이었다。그리고 元田永孚가、李退溪先生에게 傾倒한 大塚退野의 學流를 따른 者이었다는 것도 興味있는 歷史的 事實이다。

忠孝思想과 民主主義

宇野精一
〈斯文會會長·東京大學名譽敎授·文博〉

一、忠과 孝

먼저 忠과 孝에 대하여 생각해 본다. 現在에 있어서는 말할 것도 없이 忠이란 君主에 대한 忠誠心、孝란 어버이에 대한 자식으로서의 最大의 義務라고 되어 있다. 그리하여 금번의 主題도 그런 意味이겠으나 이 兩者에 대하여 약간 그 本義를 찾아 살펴보기로 하자.

忠이란 古來로 「中心을 忠이라 한다」고 하는 解釋이 있듯이 바로 「성심」 즉 眞心이다. 혹은 忠實、忠誠이다. 그런데 이 忠이란 文字는 古代의 文獻、예를 들어 『易』『書』『詩』 등에는 存在하지 않고 (다만 『易』과 『書』가 다 함께 그 새로운 部分에는 보인다)、春秋時代의 記載인 『春秋左氏傳』 및 『論語』에 이르러 처음으로 보이고 있다. 또한 『論語』에는 單獨으로 쓰여지는 忠 이외로 信과 熟語를 이루어 忠信이라는 말이 頻出한다. 忠이나 信은 다 같은 意味이나、忠이 眞心인데 대하여、信은 「신실」 즉 眞言이어서 거짓말을 하지 않는다는 뜻이 本來의 意味이다. 그것은 어쨌던 忠은 忠信과 熟語를 이루는 것에서 보듯이 忠實의 意味이어서、君主에 대한 臣下의 義務라고 하는 特定한 것은 아니다. 『論語』의 用例를 볼 때 曾子의 三省의 말 가운데 「爲人謀而不忠乎(學而)」라고 있듯이 一般的인 忠實·誠實의 意味로 쓰이고 있다. 물론 忠實·誠實은 君主에 대하여도 당연히 要求되는 것이

므로, 「臣、事君忠(八佾)」이라는 用例가 있다. 『左傳』에도 거의 같은 뜻으로 君에 대한 忠을 說하는 것(僖23・宣12・成2・襄5・襄9・昭元등)이 比較的 많으나, 거꾸로 君이 民에 대하여 忠이어야 함을 說하는 것「上思利民、忠也(桓6)」「(魯莊公)曰、小大之獄、雖不能察、必以情、對曰、忠之屬也(莊10)」등이 있는 외로「以私害公、非忠也(文6)」「無私、忠也(成9)」「外內倡和爲忠(昭12)」등 私心이 없는 것을 忠이라고 함을 보여주고 있다.

어찌하여 古文獻에 보이지 않는 忠이란 文字가 春秋時代에 오면 頻出하는 것일까. 偶然이라는 것도 一應 생각되지 않는 것은 아니나, 나는 생각컨대, 忠이란 文字가 春秋時代에 이르러 만들어진 것이나 아닐까. 文字가 있다, 文字가 만들어진다고 하는 것은 그 概念이 있다, 또는 發生하였다고 하는 것이다. 나는 春秋時代는 古來의 呪術的、宗敎的 世界로부터 人間의 主體性을 인정하는 時代로 變化하였다고 생각하고 있다. 그 點에 관하여는 다른 機會에 이미 서술한 일이 있으나, 여기서는 當面의 問題가 아니므로 그 論證은 省略하겠다. 다만 人間의 主體性을 認定하게 되면 사람의 마음(心)이 中心이 되지 않을 수 없다. 종래에도 인간의 行動을 規制하는 것으로서 여러가지 德目이나 義務가 存在하여 있었지만, 사람의 마음(心)의 속(中)으로부터 發生하는 德目으로서 처음으로 忠이란 概念과 文字가 發生한 것으로 생각된다.

그런데 一般的인 忠實・忠誠이 君主에 대한 特別의 德目으로 傾斜해 간 것은, 그러면 어느 때 쯤부터일까. 그 時期를 正確히 判定하는 것은 困難한 일이나, 현재 存在하고 있는 文獻에서 고찰해 본다면, 『論語』에 있는 것과 같은 用例는 『孟子』에도 계속하고 있다. 대체로 孟子는 五倫을 처음으로 論한 사람이나, 그 속에서 「君臣有義」라 하고, 그 밖에도 臣은 君에 대하여 義 또는 仁義, 혹은 敬으로서 對하여야 함을 서술하고 있어 君에 대한 忠을 說한 곳은 없다. 원래 『孟子』에서는 忠을 說한 것이 적어 全篇에 겨우 三字(「敎人以善謂之忠(滕上)」「自反而忠矣(離下)」「待先生如此其忠且敬也(同上)」)、忠信으로 熟語로 된 것도 二語(「仁義忠信(告上)」「居之似忠信(盡下)」)에 지나지 않는다. 忠을 說하고 있는 대상도 모두 보통의 他人이었으며 君主는 아닌 것이다.

『荀子』에 이르러서는, 忠은 대체로 君에 대한 臣下의 德으로서 固定하였던 같고, 臣道편에는 「上忠

乎君」 또는 「大忠·次忠·下忠·國賊」등의 分類도 보이는데, 그런데도 오히려 人臣을 論하여서는 「態臣·篡臣·功臣·聖臣」의 分類가 있어 「忠臣」이란 말은 보이지 않는다。 그리고 『韓非子』에 오게 되면 「小忠·大忠(飾邪)」의로도 「忠臣(南面·姦劫弑臣)」등이 出現한다。

다만 약간 問題인 것은 『墨子』이다。 兼愛中篇에 「君臣不惠忠」이란 말이 있고, 兼愛下篇에 오면 「爲人主必惠, 爲人臣必忠」 및 「惠君·忠臣」등의 말이 보이는 것이다。 『墨子』의 諸篇에 대하여는 여러가지 문제가 있으나, 여기서 兼愛篇 만을 가지고 말한다면 上篇에는 忠이란 글자조차 없고 中篇에는 「君臣·不惠忠」과 같은 用例가 있으나, 또한 「忠實欲天下之富云云」의 「忠實」이란 用例가 있고 (이 「忠實」이란 말은 他篇에서는 「忠情」의 用例와 같은 뜻으로 「本心으로부터」、「眞心으로부터」의 뜻이다)、 下篇에 이르러 「忠臣」이란 말이 出現하는 것을 上述의 經緯에 照會하여 생각해 볼 때 上篇은 가장 오래되었고, 下篇은 가장 새로운 것으로 생각된다。

以上의 理由로, 忠이 君臣間의 臣의 德으로 固定해 간 것은 적어도 儒家에 있어서는 荀子에서 시작한다고 생각되며, 年代로서도 戰國末期에 가깝다고 할 수 있을 것이다。 무슨 까닭으로 臣下의 義務로서 忠이 選擇되고 固定되어졌는가에 대하여는 나에게도 생각하는 바가 있으나, 여기서는 岐路에 너무 빠져들어 가게 되므로 省略한다。

다음, 孝에 대하여 서술한다。 孝는 忠과는 달리 古典에 예로부터 많이 나오는데, 어버이에 대한 자식으로서의 代表的인 德目은 祇(『書』康誥, 『左傳』僖33 引康誥 등)가 오히려 普通이었던 것 같으며, 孝는 반드시 그렇지도 않았었다。 가장 典型的인 用例를 들면 『詩』의 「苾芬孝祀, 神嗜飮食(小雅楚茨)」「率見昭考, 以孝以享」(周頌載見)등과 같이 祖先에 대한 饗食祭祀의 意味이었고 그 가운데서도 「以孝以享」이란 말은 鍾鼎의 金文의 常套句이다。 게다가 曾伯簠 및 番君簠에 보이는 孝字는 孝의 下部의 子 字대신 食(혹 享인가)字를 쓰고 있는 異體字가 사용되고 있다。 곧 孝는 본래 老人에의 饗食의 뜻임은 의심할 여지가 없다。

이것이 春秋時代가 되면 어버이에 대한 자식으로서의 德目의 代表的인 것으로 되고, 동시에 그 內容도 단순한 饗食만이 아니고 어버이의 뜻을 尊重하는 것이거나 어버이에 對한 敬意從順 등의 意味가 포함

되기에 이르렀다。 그 的確한 例를 『論語』에서 볼 수 있다。 즉 子游가 孝를 질문한데 대해 孔子가 「今之孝者、是謂能養、至於犬馬、皆能有養、不敬、何以別乎(爲政)」라고 答한 것이 바로 그것이다。 여기에 「今之孝」가 養 즉 饗食임을 지적하고 또한、「敬」의 필요를 說하고 있는 것이다。 다만 『論語』에도 한군데 孝의 本義가 사용되고 있는 곳이 있다。 즉、「子曰、禹吾無間然矣、菲飮食、而致孝乎鬼神、惡衣服、而致美乎黻冕(泰伯)」이라고 하는 것이 그것이다。 이것은 夏의 禹王을 賞讚함에 있어 鬼神을 제사하는 경우의 「孝」에 대비하여 자기의 「飮食」을 거치른 것으로 하는 것을 서술하고 있는 것이다。

이상 要컨대、忠은 忠君의 뜻이나、오늘날의 해석에서는 國家에 대한 忠誠이라고 해석되고、한걸음 더 나아가 일반적인 忠誠、忠實한 마음이라고 해석하여도 좋다。 또 孝는 어버이에 대한 자식의 義務로서 물론 不可缺의 것이다。

二、民主主義

民主主義는 말할 것도 없이 Democracy의 譯語이고、dēmos(民衆)에 의한 kratia(權力)이라는 語源이 표시하는 것처럼 본래 政治의 一形態이다。 그러나、現在에 있어서는 단순히 政治의 面에만 그치지 않고 社會的・經濟的 方面에까지 그 概念이 넓혀지고 있을 뿐만 아니라 民主主義 그 자체도 社會主義國家의 成立에 의하여 概念이 分化되어、예를 들면 代議制民主主義와 直接民主主義의 對立 등도 일어나고 있다。 當面의 問題로는 나에게는 民主主義의 모든 樣相을 論할 能力도 없고 또、그럴 필요도 없으므로、그 本來의 意味・概念에 對하여 조금 서술하기로 한다。

그런데 본래의 意味에서는 「民主政治」라고 일컫는 쪽이 妥當할 것처럼 생각된다。 民主政治 즉、데모크라시는 그 語源이 보여주는 것처럼 古代 그리스에서 發生한 것인데、그리스의 폴리스에 있어서는 多數의 奴隸가 存在하였으므로、實質的으로는 貴族制에 가까운 것이었다。 그럼에도 불구하고 플라톤이 哲人政治에 대하여 民衆政治를 大衆的 欲望이 支配하는 墮落形態로 看做하였음은 유명한 일이고、아리스토텔레스도 같은 생각이었다。

오늘날의 民主政治도 플라톤・아리스토텔레스 등의 先哲이 指摘한 弊害를 수반하고 있음은 否定할 수

없으나, 一應 民主政治의 내용에 대하여 생각해 보기로 한다。 民主政治가 實質的으로 成立한 것은 個人로서의 人間이 自覺되어진 루네쌍스 이후이며, 美國의 獨立宣言(一七七六)、 프랑스의 人權宣言(一七八〇) 등에 謳歌되고 있는 人間의 自由·平等이 그 基本的 理念이 되고 있다。 즉 獨立宣言에는 「모든 人間은 平等하게 만들어져 다른 사람에게 讓渡할 수 없는 一定한 權利가 부여되고 있다」라고 되어 있고, 人權宣言에는 「人間은 生來로 權利에 있어 平等하다」고 되어 있다(以上平凡社 『哲學事典』 참고)。 또한 이 『事典』은 약간 左派的인 解說도 있기 때문에, 여기서는 事實關係만을 參考하였으나, 따로 조금 오래된 것이긴 하나 브라이스卿의 "Modern Democracies"의 冒頭에 있는 定義를 引用하고 싶다。

「데모크라시라는 말은 헤로도오토스의 옛날로부터 國家의 支配權이 特定한 一階級 乃至 數階級에 賦與되는 것은 아니고, 集團全體의 成員에 대하여 法的으로 賦與되는 政體를 표시하기 위하여 사용되어 왔다。 이렇게 말하는 것은 投票에 의하여 行動하는 集團에 있어서 支配權이 過半數쪽으로 돌아간다는 의미이다。 全員一致는 아니다。 一集團에 있어 平和的으로 또한 合法的으로 그 集團의 意思라고 推定되는 바를 決定하는 다른 方法이 지금까지 발견되지 않은 까닭이다。 慣行이 以上을 데모크라시의 受容된 意味로 하였으며 말을 사용함에 있어서는 慣行이 가장 安全한 標的이다(長谷川才次氏『[illegible]』「現代民主主義考」에 의함)」

그리하여 長谷川氏는 「곧 데모크라시의 本質은 majority rule이라고 하는데 끝날 것이다」라고 하고 있다。 나도 그렇게 생각하는데, 그러나 多數決이라고 반드시 올바르다고는 할 수 없다。 그래서 民主政治란 決코 좋은 制度는 아니다。 다른 貴族制·獨裁制·寡頭制 등등은 이미 試驗이 끝난 落第物이기 때문에, 다른 方法이 발견되지 않는 以上, 不得已하다고 말하는 사람도 있는 것이다。 長谷川氏가 여기에 더하여 하이에크敎授가 民主政治의 改革을 주장하여 本來의 立法部와 行政的 條令만의 立法部와의 二院制를 提案하고 있는 것, 또 民主政治라고 하더라도 나라에 따라 相違가 있는 것 (아메리카式 民主主義만이 民主主義는 아니다), 및 民主政治를 運營함에는 世論의 指導를 잘못하지 않도록 하여야 할 것 등을 서술하고 있는 (同 上書) 것은 傾聽하여야 할 指摘이라고 생각된다。

日本은 戰前에 있어서는 全然 民主政治의 그림자

조차도 存在하지 않았던 것처럼 말하여지고 있으나, 그것은 잘못이다. 포츠담宣言에서 日本에 民主思想의 復活을 要求하고 있는 데서도 알 수 있는 바, 昭和二十一年(一九四六) 元日에 發表된 天皇의 이른바 人間宣言의 詔書도 天皇의 眞意로서는, 民主主義는 明治天皇의「五箇條御誓文」에 이미 採用되고 있어 戰後輸入의 것이 아닌 것을 國民들에게 想起시키는 것이 主目的이라는 뜻을 記者團에게 말씀하셨다. (五二, 八, 二四, 各紙)확실히 御誓文은 明治天皇이 天地神明에 誓約한 것인데, 그 第一條에「널리 會議를 일으키어 萬機를 公論에 따라 決定하여야 한다」고 있는 것은 그 趣旨이다.「公論」이라고 있는 것이 신빙성 없는 輿論등 보다는 意味가 깊으나, 그것은 그렇다 치고 日本에는 日本流의 民主政治가 있었던 것으로, 그것이 美國流와 다르다고 하여 곧 民主政治가 아니라고 하여서는 아니 된다.

三、忠孝思想과 民主主義

우리 나라에 있어서는 戰爭中의 反動도 있고 해서 戰後에 특히, 忠孝는 民主主義의 仇讎라고 일컬어지게 되었다. 그러나 그것은 진실로 잘 못이고 忠孝와 民主政治가 兩立할 수 있는 것은 上述한 바이다.

그렇다면 忠孝思想과 民主主義와의 相違는 어디에 있는가. 그것은 몇 개의 觀點에서 볼 수가 있다고 생각되나, 나는 아래의 二, 三의 問題를 들고 싶다.

第一, 忠孝思想은 倫理思想이고, 民主主義는 본래 民衆政治로서 분명히 政治思想이다.

忠孝는, 人間의 自然의 感情에 근본하는 道德的 義務論으로서, 古來로 東洋思想 특히, 儒家思想의 根幹을 이루어 왔다. 儒家思想은 본래 사람의 사람다운 所以에 立脚하여 體系를 세운 思想이다. 사람의 사람다운 所以, 그것을 孔子는 仁이라고 일컬었다고 나는 생각하고 있는데, 그렇다면 그 사람의 사람다운 所以란 무엇인가가 問題가 된다. 그러기에 古來로 孔子의 仁에 대하여는 諸說이 紛紛하여 定說이 없는 것이나, 나의 생각은 다음과 같다.

즉 人間도 動物의 一種인 것은 다시 더 말할 것도 없으니 動物인 以上, 대저 다른 動物과 다르지 않은 面이 있다. 食欲과 性欲이 즉 그것이다. 하나는 個體의 維持保存上, 다른 하나는 種族의 維持保存上 必要한 것이고 免할 수 없는 것이다. 그러나 人間에

게는 그것 以外로 다른 動物과 다른 점이 있다. 그것을 人間의 道德性에 있다고 본 것이 孔子의 見解이다. 孟子의 性善說은 거기에 根據가 있는 것이기 때문에 「人之所以異於禽獸者、幾希、庶民去之、君子存之(離下)」「雖存乎人者、豈無仁義之心哉、……其旦晝之所爲、有梏亡矣、梏之反覆、則其夜氣不足以存、夜氣不足以存、則其違禽獸不遠矣(告上)」라고 하여 「夜氣」 즉 人間의 本性、이것을 孟子는 道德性으로 보는 것이지만、이것의 有無야말로 禽獸와 人間과의 相違點이라고 한다. 그 道德性에 근본하고 또한、人間社會에 있어 가장 基本的·中心的인 德을 忠孝라고 할 수가 있다 다만 孔子는 君主에 대한 忠을 強調하지 않고、門人 有若의 말이기는 하지만 孝弟로서 仁의 근본이라고 하는 說(이 說에 대하여는 私見이 있으나 여기서는 省略한다)이 『論語』學而篇에 실려 있으므로、孔子自身의 忠孝思想이 바로 그것에 있다고는 斷定하기는 어렵지만、그 精神은 있었다고 하여도 좋다. 孟子에 이르러 父子·君臣·夫婦·長幼·朋友의 五倫을 創說하고、漢의 董仲舒에 이르러 君臣·父子·夫婦의 三綱說이 成立하여 다 함께 君臣·父子·夫婦를 人倫의 根幹으로 하고 있다. 夫婦는 물론 소중한 人倫이나 父子라고 말하면 그 속에 包括하는 意味로 있으므로、最終的으로는 君臣·父子에 歸着하고、따라서 忠孝를 中心으로 한 수가 있는 것이다.

忠孝라고 하면 바로 封建思想·封建道德으로 排斥하는 사람이 있으나、이 兩者를 대저 人間社會 乃至 國家에 있어서 否定하고 있는 國家·民族은 世界에 存在하고 있지 않다. 다만 忠은 반드시 君主를 對象으로 하는 것으로만 限定할 필요는 없고、國家·民族에 대한 忠誠으로 해석하여 支障이 없으며、君主國에 있어서는 君主가 國家의 代表이며 象徵이므로、君主에 대한 忠誠이라는 것으로 될 수도 있다. 이것은 世界의 自由主義國家만이 아니고 社會主義國家에 있어서도 마찬가지이다. 예를 들면 소련의 國民學校生徒守則(一九四五年制定)에는 二十一項目에 걸쳐 具體的인 指示가 있는데 그 가운데에는

(一) 敎養과 文化를 몸에 붙인 市民이 되어 될 수 있는 한 祖國의 有用한 人物이 되기 위해 착실하게 持續的으로 知識을 습득할 것.

(十四) 年上者에게는 尊敬을 표할 것. 學校나 路上 및 公共의 場所에서는 節度를 지니고 또한 禮儀에 합당하게 행동할 것.

(十七) 老人・어린이・氣가 弱한 者 혹은 病弱한 者에게는 마음을 써서 鄭重하게 할 것。 그들에게 길을 讓步하고 자기의 座席을 讓步하여 무엇이든 도움을 줄 것。

(十八) 父母를 따르고 父母를 도와주고 어린 弟妹를 보살펴 줄 것。

이라고 한 것과 같은 項目이 있으며、 中共의 國民學校生徒守則(一九五五年制定)에는 二十項目의 規定이 있는데、 이것도 거의 같은 것으로

(一) 身體가 좋고 學科의 成績이 좋고 品行이 좋은 한사람의 훌륭한 生徒가 되도록 努力할 것。 祖國을 위해、 人民을 위해 服務할 수 있도록 준비할 것。

(二) 國旗를 존경하고 人民領袖를 敬愛할 것。

(十四) 父母를 敬愛하고 兄弟姉妹를 愛護하고、 스스로 할 수 있는 일은 스스로 하여 父母의 심부름을 할 것。

(十五) 老人을 尊敬할 것。 老人・어린이・病者・身體不自由한 사람에 대하여는 길을 양보하고 자리를 양보하고 될 수 있는 한 援助를 할 것。

등의 項目이 있다。 (唐澤富太郞氏『世界의 道德』) 소련이나 中共이 하고 있는 것이라도 좋은 것은 배워야 할 것이다。

다만 西洋에는、 여기에 말하는 忠에 상당하는 말은 예를 들어 Royalty, Royalismus 등이 있으나、 孝에 상당하는 말은 없는 것 같다。 Royalty의 경우에도 Royal 즉 君主와 直結한 말인데 반하여、 忠은 본래는 사람의 眞心이라고 하는 相違가 注目되며、 여기에다 孝에 대하여서는 西洋에도 물론 어버이에 대한 孝養이라는 事實은 있는데도、 한 말로 표현하는 特定한 말이 없음은 알 수 없는 일이다。

民主主義는 즉 民衆政治이어서 人間社會의 約束이다。 多數決의 原理가 基本에 있으므로、 그 前提로서 人間은 모두 平等하다고 하는 思想이 없어서는 아니된다。 從來의 說明에서는 대개 人權、 人間의 權利의 平等을 謳歌하고 있으나、 그리고 또 그것은 承認하지 않으면 아니 되는 일이기는 하나、 그 權利를 行使하는 主體인 人間個人은 決코 平等할 수 없다。 지금 어떠한 人間平等을 說하는 論者라 할지라도 이제 갓 태어난 嬰兒 혹은 少年少女와 成年男女와를 전혀 平等하다고 보는 사람은 없으며、 社會的으로도、 法律的으로도、 政治上의 問題로도、 반드시 年齡的인 差別이 수반하고 있다。 그리고 더 나아가 成年男女라 할지

라도 그 갖가지의 能力에 따라서 平等할 수는 없는 것이므로、여기에 多數決原理의 重大한 弱點이 있다。

第二、忠孝思想은 人間主體를 根抵로 하며 民主主義는 個로서의 自己의 確立과 主張을 根抵로 한다。

忠孝思想은 人間의 出生・成長을 통하여서의 生活의 實態에 근본하여、自己는 완전한 個我일 수는 없고 반드시 갖가지의 人間關係、人間連帶 속의 存在라고 하는 認識 위에 선다。 그러한 認識에 서면 人間은 完全히 平等한 存在는 아니라는 것、동시에 自己는 他者를 위해 存在하고、他者는 또 自己를 위해 存在한다고 하는 相互關係에 있는 것을 承認하지 않을 수 없다。 個我의 主體的 自覺 위에 서고 게다가 高次의、他者를 위해 個我를 抑壓하는 것을 承認하는 것이다。

民主主義는 위에서도 비쳤듯이 個我의 確立과 平等을 基本으로 한다。 이 人間平等의 思想은 近代 西歐에 있어서는 분명히 基督敎에 의한、神 앞에서의 平等의 思想에 근본하는 것이다。 神과 같은 宗敎的 絶對者의 앞에서는、人間은 平等하다는 것은 當然한 일이나、그렇다고 해서 人間社會에 있어서의 人間이 모두 平等하다고 생각하는 것은 論理的이 아니다。 그러나 西歐의 平等의 思想、個我의 主張은 神이라고 하는 絶對者・超越者의 規制에 의하여 스스로 制限이 加해지는 곳에 救濟가 있다。 또 個我의 主張、平等의 意識이 强하더라도 民主主義는 多數決原理이므로 多數意見 앞에 少數意見은 屈服하는 것을 承認하지 않을 수 없다。

결국 忠孝思想이든 民主主義이든 自己의 主體性、個我의 確立이 있음과 同時에 一定한 制約 아래 個我를 抑壓하고 滅却하지 않으면 아니 되는 것이다。 이것이 人間社會의 冷嚴한 事實이다。

第三、倫理思想과 政治思想은 終局的으로 對立하여서는 아니되는 것。

儒家思想은물론그리이스思想에서도 倫理와 政治는 一本임을 主張한다。 近代 西洋學에서는 倫理學과 政治學은 전혀 體系를 달리하는 學問으로 되어 있고、現代에서는 古代思想과 같이 倫理에 의해서 政治가 行하여진다고는 생각되지 않는다。 그러나 倫理와 政治가 전혀 無緣의 것이 아닌 것도 事實이다。 오늘날에도 政治家에 淸廉・誠實 등의 美德이 要求되는 것은 洋의 東西를 不問하는 것이다。

따라서 忠孝思想과 民主主義는 서로 矛盾相剋하는

것은 아니고、각각의 立場에 따라서 오히려 協調하여 야 하는 것이고 協調할 수 있는 것이라고 믿는다。

〈飜譯 安炳周 敎授〉

人倫의 道로서의 忠과 孝

友枝龍太郎

〈廣島大學 敎授·文博〉

I

朱子는 일찌기 그 儀禮經傳通解를 編輯함에 當하여 分類의 大綱을 明示하여 家禮·鄕禮·學禮·邦國禮·王朝禮로 나누었다。또 李退溪도 鄕立約條序에서 「孝悌忠信은 人道의 大本으로서 家와 鄕黨은 실로 그것이 행하여 지는 자리이다。」(孝悌忠信、人道之大本、而家與鄕黨、實其所行之地也)라고 말하였다。朱子의 分類를 現代社會에 해당시켜 본다면、家禮는 家族共同體、鄕禮는 村落共同體、學禮는 學校共同體、邦國禮는 道縣共同體、王朝禮는 國家共同體에 있어서의 각각의 共同體에 속하는 人間의 行爲의 規範이라고 말할 수 있을 것이다。그리고 退溪의 孝悌忠信은 家族共同體와 村落共同體를 지탱하는 人倫의 道이었던 것이다。

人間存在는 그 根抵에 家族共同體를 갖고 그 위에 重層的으로 村落、學校、道縣의 各共同體를 쌓아올려 그들 全體를 包括하는 것으로서 國家共同體에 最高의 統一體를 찾아내는 것이다。또、現代의 社會에 있어서는 經濟나 技術의 進展에 수반하여 大都市가 發生하고 都市에 있어서의 各種의 政治、經濟組織에 따른 職場의 共同體가 만들어지고 있으나、이것도 결국은 國家共同體에 包攝되는 것이다。

그러나 或者는 말할 것이다。 産業革命을 계기로 새로이 發生한 市民社會는 家族이나 村落의 共同體와는 그 性格을 달리 한다。 市民社會에서는 個人의 獨立과 自由가 尊重되고、 각자의 人權이 確立되고 있다。 이것이 民主主義의 原則이다、 라고。 또、 或者는 말할 것이다。 人倫의 共同體라는 思考의 論理 그 자체가 儒敎的이고 封建的인 것이다、 라고。 이와 같이 國家도 契約打算의 社會의 一種이며、 都市의 集團、 會社의 集團과 다른 것은 없다고 하여、 國家가 個人이나 市民의 利益에 適合하지 않으면 언제고 이것을 바꿀 수 있다는 說이 생겨난다。

이상과 같은 發言은 現代에 있어 매우 有力한 학설이다。 그러나 나는 이같은 論理의 前提에 아톰的인 個人이 想定되어 있는 것에 疑問을 갖는다。 우리는 어버이의 자식으로서 태어나고 또、 언젠가는 자식의 어버이로 된다。 그렇다면 親子의 관계、 夫婦의 관계、 兄弟의 관계、 朋友의 관계라고 하는 人倫의 관계를 主軸으로 하여 人間存在의 理法을 探究하는 것은 東洋에 있어서의 傳統을 再反省하는 의미에 있어서 대단히 意義있는 일이라고 생각된다。

II

예로부터 「物이 있으면 則이 있다」고 말하여지고 있다。 「物」은 天下의 일이나 事物의 모든 것을 指稱하는 것으로、家族共同體는 「物」이고 國家共同體는 最高의 「物」이다。 그리하여 이같은 「物」에는 「則」「規則」이 있어、 家族共同體를 維持하는 基本的인 「則」을 孝라 부르고、 國家共同體를 維持하는 基本的인 「則」을 忠이라고 부르는 것이 一般的인 慣例이다。 그러나 忠孝라고 하면 그것은 個人의 人權을 抑壓하는 封建的인 倫理로서 배척되기가 일쑤이다。 日本의 경우、 明治初年의 民權運動이 그러하였었고 또、 第二次大戰後의 民主主義의 宣傳도 그러하였다。 그러나 孝나 忠은 과연 그와 같이 배척되어야만 하는 것일까。 家族共同體가 古代로부터 現代까지 비록 그 家族의 範圍가 極度로 좁혀졌다 하더라도 어버이와 자식의 家族관계가 嚴存하고 있는 것은 의심할 수 없는 사실이다。 이 現實에 直面한 경우、 거기에 家族에 있어서의 人間當爲의 理로서 孝가 드높이 揭揚되었다 하더라도 족히 怪異하게 여길 수는 없는 일이다。 많은 사람들

은 孝를 家父長에 대한 자식의 從屬이라 해석하고, 그 곳에는 人格의 尊重이 없다고 하여 이것을 排斥한다. 그러나 나는 그렇게 생각하지 않는다.

『論語』를 펴보더라도, 父母의 마음으로 마음삼아 자기의 몸을 謹愼하여서 疾病에 걸리지 않도록 하는 것, 敬을 가지고 그리고 禮를 가지고 어버이를 섬기는것, 和氣溫潤한 顔色을 가지고 어버이를 섬기는 것등이 있고, 孝弟를 仁을 실현하는 根本으로 하고 있다. 그리고 『孟子』에 이르면 소위 「父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有序, 朋友有信」이 五敎로서 說明되기 시작하여, 父子·君臣·夫婦·長幼·朋友라고 하는 人間關係 속에 각각 親·義·別·序·信이라는 理法이 있는 것을 明示하기에 이르고 있다. 이 가운데서 세 개는 家族共同體를 律하는 倫理이다. 朱子는 白鹿洞書院 揭示의 冒頭에 孟子의 이 五敎를 두고 이것을 착실히 배워야 한다고 하였고, 그 뒤에 『中庸』의 「博學·審問·愼思·明辨·篤行」을 들어서 이것을 爲學의 順序로 하였으며, 『論語』의 「言忠信, 行篤敬」과 『易』의 「懲忿窒欲, 遷善改過」를 아울러 인용하여 이것을 修身의 要로 하였다. 또한, 董仲舒의 「그 義를 바르게 하고 그 利를 圖謀하지 않는다. 그 道를 밝히고 그 功을 도모하지 않는다」를 인용하여 處事의 要로 삼았고, 마지막에 가서는 『論語』의 「己所不欲을 勿施於人」과 『孟子』의 「行하여 얻지 못함이 있을 때에는 도리켜 이것을 스스로에 求한다(反求諸己)」를 인용하여 接物의 要로 하였다. 이 揭示는 五敎를 主軸으로 하여 書院의 諸生에게 學問의 方法을 가르친 것이다. 退溪는 특별히 이 揭示를 重視하여 「孔門의 遺意, 先王의 敎法이다」라고 斷定하였는데, 현재도 아직 陶山書院의 典敎堂에 걸려 있다. 또 山崎闇齋도 이것을 重視하여 崎門의 書院에서는 항상 이것을 걸어두기도 하였는데, 廣島縣의 竹原市에도 賴山陽의 叔父로 朱子 學者인 賴杏坪의 붓으로 된 前記 揭示가 남겨지고 있다. 이것들은 朱子以後의 東아시아에 있어서의 書院의 敎育이 五敎를 中心으로 하는 人倫의 道의 修得에 있었음을 보여주고 있다. 家族은 血緣에 의한 結合이고 이것을 擴大하면 宗族共同體가 된다. 특히 韓國에 있어서는 宗族의 結合紐帶가 濃厚하고, 二十世代 以上에 걸쳐서 退溪와 그밖의 朱子學者의 子孫들이 각각의 祖先의 遺風을 계승하여 서로 화목한 분위기를 이루고 사는 것은 부럽기 한이 없는 일이다. 現代의

社會는 血緣의 紐帶를 稀薄하게 하여 가는 傾向이 있으나, 아무리 生活樣式이 변하고 分斷이 되어졌다 하더라도 前述한 것처럼 最小限度의 親子(어버이와 자식)의 共同體는 殘存할 것이다. 그렇다면 親과 子라는 人間關係를 維持하는 孝의 倫理는 地緣共同體인 村落 속에, 그리고 都市 속에 또, 人間存在의 最高의 統一體인 國家 속에 嚴然히 그 흔들리지 않는 地位를 占有하고 있다.

親과 子의 관계에 있어 孝를 强調한다고 해서 자식쪽에만 責務를 요구하고 어버이쪽에 있어서의 責務를 묻지 않는 것은 아니다. 『左傳』에는 「父는 義, 母는 慈……子는 孝」라고 기록하고 있고, 『禮記』에는 「父는 慈, 子는 孝」라고 기록되어 있다. 이것들은 父母의 側에도 責務를 다 할 것을 要求한 것이고, 이와 마찬가지로 「父義母慈」에 대응하는 자식 側으로부터의 責務나 行爲의 방법으로 요구하는 것이 孝인 것이다. 여기에는 宗族構에 근거하는 父母의 자식에 대한 힘의 支配라고 하기보다는 오히려 父母의 자식에 대한 慈愛가 더 강하게 表出되고 있다. 夫婦가 서로 和하여 저절로 자식이 태어난다. 그리하여 그 자식에 대한 父母의 慈愛는 無限하다. 幼兒가 發熱하면 生命에 관계되는 것이나 아닌가 하고 두려워 떠는 것은, 젊은 父母들이다. 또, 中年의 父母들은 나이 늙은 자기들의 父母에 대하여 그 老體를 걱정한다. 「父母의 연세는 몰라서는 아니 된다. 一은 그것으로 기뻐하고, 一은 그것으로 두려워」하는 까닭이다. 古人은 이 사이의 事情을 「父子有親」이라고 自覺 하였다. 이것은 父母子의 관계가 親愛라고 하는 自然, 當然의 理를 本來的으로 가지고 있는 것에 대한 洞察이다. 최근 「親과 子의 斷絶」이라는 말이 流行하고 있다. 人間存在는 과연 이같은 危殆로움에 직면하고 있는 것일까. 斷絶을 說하는 사람이 自殺을 하였다는 말은 아직은 한번도 들어 본 일이 없다. 아마도 流行을 타고서 마구 說하고 있는 까닭일 것이다. 그러나 이것을 듣는 側은 그대로 받아 들인다. 그리하여 親과 子의 關係가 斷絶이라고 한다면 어떻게 되어도 상관없다, 귀찮은 세상 죽어버려라, 라고 하는 것이 되어 自殺을 하는 것은 思慮가 不足한 靑少年의 側이다. 이것은 憂慮하여야만할 일이다. 古人은 「父子有親」이라고 明示하였다. 親愛야말로 親과 子의 關係의 本來性이다. 斷絶은 本來性의 缺如狀態에 지나지 않는다. 우리들은 「父子有親」의 理에

투철하지 않으면 아니 된다. 만일 缺如 되는 바가 있다면 本來의 「親」을 恢復하지 않으면 아니될 것이다. 父母의 慈愛는 말할 것도 없는 일이거니와 자식의 孝에 기다리는 바 甚大하다.

Ⅲ

여기에서 忠의 問題로 옮겨가기로 하자. 忠은 옛날에는 「나(己)를 다한다(盡)」「나의 眞心을 다한다」는 것을 意味하였다. 『論語』에도 「君이 使臣以禮하고臣이 事君以忠」이라는 말이 있는데, 忠은 君主에 대하여 眞心을 다하여 섬기는 것이었다. 그리하여 여기서 臣의 忠은 君의 禮와 對置되어 있다. 이것이 孔子가 「君君, 臣臣」이라고 말하는 所以이며, 君臣 相互間의 관계에 있어서 君臣의 각자의 責務에 대하여 明示하고 있는 바다. 이것을 『禮記』에서는 「君은 仁, 臣은 忠」이라고 부르게 되었고 또, 「人君이 되어서는 仁에 그치고 人臣이 되어서는 敬에 그친다」로 되었다. 君의 仁과 臣의 忠이 相應하는 것이 마치 父의 慈와 子의 孝가 相應하는 것과 같다. 孟子는 五敎가운데서 「君臣有義」라고 說하였다. 義는 義理·條理이므로 君臣이라고 하는 人間關係를 律하는 것은, 義理·條理라는 것이 된다. 義理에 의하여 條理가 세워져야 할 君臣關係에 있어서 君의 쪽으로부터의 行爲의 방식이 禮·仁이고, 臣의 쪽으로부터의 行爲의 방식이 忠·敬이라는 것은 前述한 바와 같다. 따라서 忠이나 敬을 一方的으로 君의 쪽으로부터 강요된 倫理라고 할 수는 없다. 그것이 바로 「君臣有義」의 뜻이다. 權力에 의하여 君이 臣을 支配한다고 하는 論理는 어디에서도 찾아 볼 수 없다. 古人도 君臣의 사이는 血緣關係가 아니라는 것을 알고 있었던 것이다. 그래서 이것을 「君臣有義」라 하여, 義理, 道理, 條理를 세우는 것에 의한 人倫的 結合이라고 한 것이다.

朱子나 退溪가 혹은 나아가 벼슬하고, 혹은 물러나 學問을 講한 것도, 文天祥이 元에 屈服하지 않고 죽음을 선택한 것도, 모두 義理 道理 條理세우는 것의 實現을 願한 것이고, 形跡의 相違는 時勢에 의한 實踐形態의 相違에 지나지 않는다. 이들 前人들의 行爲는 國家의 運命을 짊어져야 할 道義的 責任을 自覺한 士人의 君國·國家에 대한 忠이였으니, 단순한 主從關係로서의 個人的인 君主에 대한 忠은 아니

다. 忠은 바로 國家共同體에의 成員의 道義的 自覺에 근거하는 自己의 任務의 完遂이었다. 그리하여 그 背後에는 순수한 마음을 把握하는 習練과 사물의 道理를 窮究하는 訓練이 潛在해 있었다고 보지 않으면 아니 된다.

이같은 性格을 갖는 朱子學은 韓國의 李退溪를 거쳐 江戶時代에 日本에 傳하여지고 당시 防衛集團으로부터 行政集團으로 轉化해 가고 있었던 武士에게 道義의 實踐者로서의 自覺을 주어 많은 儒者들을 낳고 前代의 學風을 一變하여, 各藩에는 차례로 藩校가 設立되어 內政을 整備하기에 이르렀다. 日本에 移植되어진 朱子學은 人間心性의 深奧에 투철하여 誠實하게 理性과 道義에 따를 것을 사람들의 腦裏에 새겨지게 하였다. 이것은 四書集注나 小學이 藩校뿐만 아니라 各地의 塾에 있어서의 敎科書였던 점을 미루어 보아 立證된다. 최근 미국의 R.N.Bellah가 그의 著 Tokugawa Religion에서 日本 近代化의 基軸을 石門心學에 求하고 있으나, 나는 당시의 思想界의 全般을 鳥瞰하고 이것을 朱子·退溪의 학문에서 求하려고 하는 것이다.

그 젊은 날을 橫井小楠과 함께 講習討論한 元田東野는 「程朱의 學은 朝鮮의 李退溪에 傳하였으며, 退野先生이 그(李退溪)가 지은 바의 朱子書節要를 읽고는 超然히 얻는 바가 있었다. 나는 이제 退野의 學問을 傳하여 이것을 今上皇帝에게 奉上하였다」고 써서 남겨놓고 있다. 그의 草案에 의해 이루어진 敎育勅語에는 日本의 近代化에 작용하였고 또, 작용해 가고 있는 朱子學의 精神이 똑떨어지게 攝取되고 있다. 曰, 「父母에 孝하고 兄弟에 友하고 夫婦가 서로 和하고 朋友가 서로 믿고 修學習業하여 그러므로써 知能을 啓發하여 德器를 成就하고, 恭儉으로 스스로를 扶持하고 博愛를 衆에 미쳐나가고, 나아가 公器를 넓히고 世務를 열어 항상 國憲을 重히 여기고, 國法에 따라 一旦 위급함이 있으면 義勇으로 公에 奉仕하여 그러므로써 天壤無窮한 皇運을 扶翼하여야 할 것이다」. 그리하여 上述의 項目의 實踐者를 「忠良한 臣民」이라 하고 있다. 「皇運」을 「國運」이라고 訂正한다면, 이것은 어느 나라에도 통하는 人倫的 國家實現의 敎育綱領이다. 忠良한 臣民이 되고자 하는 자의 實踐하여야만 할 人倫의 道는, 家族共同體에서 시작하여 國家共同體에 이르고 있다. 元田에 의한 이들 實踐條目의 提示는 中韓日과 東아시아의

世界에 흘러있던 朱子學의 近代的 意義를 再確認한 것이다。國家共同體에 있어서의 忠良한 臣民의 道는 다만 단순히 戰時에 있어서만이 發揮되는 것은 아니다。重層하는 人倫의 共同體의 各段階에 있어 충분한 自覺을 가지고 그 任務를 완수하는 것、이것에 의하여 國家共同體에의 忠은 完遂되는 것이다。

以上 朱子、退溪의 學의 傳統에 의하여 人倫의 道로서의 忠과 孝가 現代의 社會에 근거되어져야 함을 考察하였다。각자의 國家는 侵略하지도 말고 侵略당하지도 아니 하면서 人倫的 國家를 樹立하여 우선 東아시아에 있어서의 平和를 確立하지 않으면 아니 된다。이렇게 하므로써 이것은 또 世界의 平和에 연결되는 것이다。退溪는 당시 甲辰(一五四四)년에 壬辰(一五九二)보다 앞서기 半世紀 전에 이미 日本을 끊어버려서는 아니 되는 것을 당시의 朝廷에 進言하고 있다。이것은 지금까지도 우리들이 銘記하지 않으면 아니 되는 것이다。

〈付記〉今次訪韓하여 貴國의 生氣 넘치는 것을 看取하였읍니다。

驅車千里午風輕　外野靑靑屋瓦成
所施仁政生活氣　翩翩處處大韓旗

右大邱漢城道中作　白川

千里길 車를 달려 午風은 가벼운데
들밖에는 푸릇푸릇 기와집이 솟아있네
어진 政事 베풀으니 活氣는 살아있고
곳곳에 太極旗는 힘차게도 펄럭이네。

〈飜譯 安炳周 教授〉

啓蒙傳疑研究 (二)

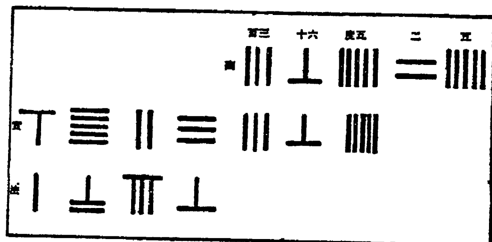
明著策第三

姜天奉

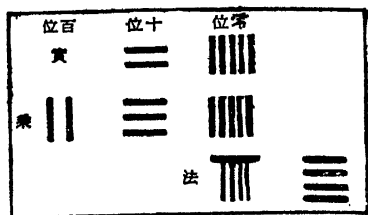
二、當期之日註法閏法 〈承前〉

實如法而一除法

中置實數六百五十二萬千三百六十五。下置法數一萬六千八百六十分。上置上商三百六十五度二分五釐。以法數三次除實。實餘一百一十六萬五千三百六十五。法退一位。六次除實。實餘九萬三千七百六十五。法退一位。五次除實。實餘四千四百六十五。法退一位。二次除實。實餘八百九十三。法退一位。五次除實。恰盡。



右除法與他不同。以三次除爲上商三。六次除爲上商六者。用而一法言之。而於上預置商數。乃乘而一。商除兩法。並用之。故有此異也。若只用而一法。則每一次除。旋下一算。以至於三。其於六次。五次倣此。如用商除法。於上。徑下商三。一時並除之。其實一也。至於定位。則實積首六百萬。法算首一萬。上多下少。故同位對置。法數一萬。故用十一。百二。千三。萬四。上下移步法。於實積百萬下第五位三百上商下之。(萬步四而下至放第五位乃住 何耶。移步法不計立定位 而以移步位計之故也)○每於本位。有除數。則就除之。無則取上位一算作十於次位而除。如第一次除時十萬位無。七萬位無。八千位無。六皆取上一作十而除之。然此但用於而一法耳。若商除 則



以三商定於上。呼一三除三。三七除二十一。三八除二十四。三六除十八。然後退一。又以六商定於上。以一六六七等遞呼而除之。下皆倣此。(以三商定 則皆呼三於一可也 乃云一三何也 蓋法相呼不計法 商以少先多例也)

九百四十乘二十五法。(從下少數算起 若從上 則法首置二下)

先下四五二十於單位。次下五九四十五。四十於十位。五於單位。法退一位。先下二四八於單位。幷前二進十。單餘五。次二九十八。十於百位。八於十位。幷前二進百。十位餘三。是二百三十五分也。

二五者。度下零分。即十分度四分之一也。若以分數細分。則一度以九百四十分乘之。得二百三十五分。是九百四十分度之二百三十五分。亦四分度之一也。大分小分皆不滿四分之一也。

尹生光益曰。日行一朔所進。通分二萬七千七百五十九分。以月行一日所退通分二百三十五乘之。六百五十二萬三千三百六十五分爲實(是則日行一朔通分之數 皆和月行一日通分之數也 而日度月度合一數 通於一朔者也)

若以日行一日全分九百四十。月行一月全分十二度七分內。中一度通分十九。相乘一萬七千八百六十分。爲法除之則得周天三百六十五度。又得二五。即四分度之一也。所以得周天者。月行一朔必一周天。而與日會故也。若以日行一日全分九百四十。月行一日全分二百三十五相乘。二十二萬九百。爲法除之則得朔實二十九日。餘一十一萬七千二百六十五分。以月行全分二百三十五除之。得四百九十九。是日行二十九日外所行太半日也。或得周天度。或得朔實何也。以月行全分乘月行全分。中一度。爲法除之則得周天度。以日行全分乘月行全分。爲法除之則得朔實。

又曰月行一朔所退通分六千九百三十九分七釐五毫。以日行一日全分九百四十分乘之。得六百五十二萬三千三百六十五分爲實(是則月行一朔通分之數 皆和日行一日通分之數也 而月度日度合成一數 通於一朔者也)

若以月行一日全分十二度〇七分內。中一度通分十九。日行一日全分九百四十相乘。一萬七千八百六十〇分。爲法除之則得周天三百六十五度。又得二五。即四分度之一也。所以得周天者。月行一朔必一周天。而與日會故也。若以月行一日全分十二度〇七分。通分二百三十五。日行一日全分九百四十相乘。二十二萬〇九百。爲法除之則得朔實二十九日。餘一十一萬七千二百六十五分。以日行全分九百四十除之。得一百二十四分七釐五毫。又以月度分母十九除之。得六度〇十〇分七釐五毫。是月行二十九日外所行太半日也。或得周天度。或得朔實何也。以月行全分中一度乘日行全分。爲法除之則得周天度，以月行全分乘日行全分。爲法除之則得朔實。

日行（廿九日所行通分二萬七千二百六十〇分。太半日所行四百九十九分）。以月行一日所行十二度　七分。通分二百三十五（乘之六百四十〇萬六千一百分 乘之一十一萬七千二百六十五分）

合六百五十二萬三千三百六十五分。

月行（廿九日所行三百五十八度十三分　通分六太半日所行六度十〇分七釐五毫。通分一千八百一十五分百二十四分七釐五毫）以日行一日所行全分九百四十（乘之六百四千〇萬六千一百分 乘之一十一萬七千二百六十五分）

合六百五十二萬三千　三百六十五分。

日行一日全分九百四十
月行一日全分二百三十五 ｝相乘二十二萬　九百分

太半一十一萬七千二百六十五分。

分內

（以月行一日全分九百四十除之。得一百二十四分七釐五毫。因置此數。以月分母十九除之。六度十〇分七釐五毫。以月行一日全分二百三十五除之。得四百九十九分。）

少半一十〇萬三千六百三十五分。

（以日行一日全分九百四十除之。得一百一十〇分二釐五毫。以月度分母十九除之。五度十五分二釐五毫　以月行一日全分二百三五除之。得四百四十一分。）

日行十二日 全分
合一萬一千六百二十六分

一日 九百四十分 一度 十九分
二日 九百四十分 二度 十九分
三日 九百四十分 三度 十九分
四日 九百四十分 四度 十九分
五日 九百四十分 五度 十九分
六日 九百四十分 六度 十九分
七日 九百四十分 七度 十九分
八日 九百四十分 八度 十九分
九日 九百四十分 九度 十九分
十日 九百四十分 十度 十九分
十一日 九百四十分 十一度 十九分
十二日 九百四十分 十二度 十九分
又三百四十分強 又七分

合二百三十五分

以十九分乘九百四十分　一萬七千八百六十分
以月行全分二百三十五　乘九百四十分二十二萬　九百分
月行一日全分
以月行一日全分二百三十五乘日行十二日全分一萬一千六百二十六則二百七十三萬二千一百一十分

日月所會之辰在子而右轉於天
丑而左旋於地斗柄所指之建在

〔註〕● 실·법수(實法數)를 이일(而一)로 나누는 법

가운데에 실수(實數)인 六백 五十二만 三천 三백 六十五를 놓고, 아래에 법수(法數)인 一만 七천 八백 六十五를 놓으며, 위에 상수(商數)인 三백 六十五도 二분 五리를 놓고, 법수 三으로 다음의 실수를 나누면 실수의 남는 수는 一백 十六만 五천 三백 六十五가 된다。 법은 한 자리를 물려 놓는다。 六으로 다음 실수를 나누면 실수는 九만 三천 七백 六十五가 남고, 법은 한 자리를 물린다。 五로 다음 실수를 나누면 四천 四백 六十五가 남고 법은 한 자리를 물린다。 二로 다음 실수를 나누면 八백 九十三이 남고, 법은 한자리를 물린다。 五로 다음 실수를 나누면 알맞게 떨어진다。

이상의 나눗셈법은 다른 것과 같지 않으니, 三자리로 나누어 위의 상수인 三이 되고, 六자리로 나누어 위의 상수인 六이 되는 것은 이일법(而一法)의 사용을 말함이며, 위에 미리 상수를 정해 놓는 것은 이일(而一)과 상제(商除)의 두 법을 겸하여 사용하므로 이와 같은 다른 현상이 나타나는 것이다。 만일 이일법만을 사용한다면 곧 한 자리에서 나누고 바로 산가지 하나를 내려놓으면서 三에까지 간다。

이는 六의 자리나 五의 자리에서도 마찬가지다。

만일 상제법을 쓴다면 위에 바로 상수의 三을 놓고 한꺼번에 나누게 될 것이니 그 실수에는 다름이 없다。

자리를 정하는데 있어서는 실수의 합계의 첫 머리가 六백만이며 법 산가지의 첫 머리는 一만이다。

위에는 많고 아래는 적기 때문에 같은 자리를 맞추어 놓는다。

법수의 첫 머리가 一만이 되므로 十一·백二·천三·만四로 하여 위아래로 자리를 옮겨놓는 법(上下移步法)을 사용한다。

그리하여 실수의 합계인 백만을 다섯째 자리인 三백 위에 상수를 놓는다。(만의 자리는 넷째인데 다섯째 자리에서 머무는 것은 어째서인가, 이보법(移步法)은 고정된 자리를 세우지 않고 이보하는 방식으로 계산하기 때문이다)

○언제든지 제자리에 나누는 수가 있으면 곧 이를 나누며, 없으면 윗자리에서 一를 갖다가 十으로 보고 다음 자리에서 나눈다。

가령 첫번 나눌 때에 十만의 자리에 七이 없고, 만의 자리에 八이 없고, 천의 자리에 六이 없으면 모두 윗 자리의 一을 갖다가 십으로 만들어서 이를 나눈다。

그러나 이것은 다만 이일법에만 쓴다。 만일 상제법을 쓸 경우에는 곧 三의 상수(商數)를 위에 정하여 놓고 一승(乘)三

을 불러 三을 제하며, 三승七로 二十一을 제하며, 三승八로 二十四를 제하고, 三승六으로 十八을 제한다。

그리고 나서 법을 한 자리 물려놓는다。 또 六의 상수를 위에 정하고 一승六·六승七 등으로 차례로 부르며 제해 나간다。 아래는 모두 이에 따른다。(三을 상(商)으로 정하면 먼저 三을 一과 불러야 될 것인데, 一승三이라 함은 어째서인가, 셈법에서 서로 부를 때에는 법수나 상수를 물론하고 적은 수를 많은 수보다 먼저 부르는 것이 관례이다。)

九백四십을 二五로 곱하는 법(아래의 적은 수부터 계산해 나간다, 만일 위에서부터 시작하면 법수의 첫머리를 二의 아래에 놓는다。)

먼저 四五는 二十을 끝자리에 놓고, 다음 五九는 四十五의 四十을 十의 자리에, 五를 끝자리에 놓으며, 법은 한 자리를 물린다。

먼저 二四는 八을 끝자리에 놓고, 앞의 二와 합치어 十으로 올리면 끝자리에는 五가 남는다。

다음 二九는 十八로 十을 백의 자리에, 八을 十의 자리에 놓고, 앞의 二와 합치어 백의 자리로 올리면, 十의 자리에는 三이 남는다。

이리하여 二백三十五분을 얻게 된다。 二五는 도(度)아래의 영분(零分)이니, 곧 十분도의 四분의 一이다。

만일 분수(分數)로 쪼개어 二五를 九백四十분으로 곱하면, 二백 三十五분이 된 것이며, 이것은 九백 四十분도의 二백 三十五분이니, 역시 四분도의 一이다。 크게 나누나 작게 나누나 모두 四분의 一에 지나지 않는다。

윤광일(尹光溢)은 말하기를 「태양이 한 달 동안 다니는 것을 분(分)으로 통산하면 二만 七천 七백 五十九분이니, 달이 하루에 따르지 못하는 전체의 분수인 二백 三十五로 이를 곱하면 六백 五二만 三천 三백 六十五분을 얻는데, 이것이 실수(實數)가 된다。(이는 태양이 한 달동안에 다니는 전체의 분수와 달이 하룻동안 다니는 전체의 분수를 합하여 태양의 도와 달의 도를 한가지의 수로 만들어 一개월에 통산한 것이다。)

만일 태양이 하룻동안 다니는 전체인 九백 四十분과 달이 하룻동안 다니는 전체인 十二도 七분에서 가운데의 一도를 十九분으로 통산하여 서로 곱한 一만 七천 八백 六十분을 법수로 하여 이를 나누면 하늘 둘레인 三백 六十五도가 되고 二五가 남게 되나니, 이것은 곧 四분도의 一이다。

하늘 둘레의 수가 나오는 것은 달이 一개월동안 다니게 되면, 반드시 하늘을 한 바퀴 둘러서 태양과 만나게 되기 때문이다。

만일 태양이 하룻동안 다니는 전체인 九백 四十분을 달이 하룻동안 다니는 전체의 二백 三十五분으로 서로 곱한 二十二만 九백을 법수로 하고 이를 나누면, 一개월의 수인 二十九일이 되고, 十二만 七천 二백 六十五분이 남게 되나니, 이를

달이 다니는 二백 三十五분으로 나누면 四백 九十九가 된다。이것은 태양이 다니는 二十九일 이외에 一일의 태반(太半)이 되는 것이다。어떤 것은 하늘 둘레의 수가 나오고, 어떤 것은 一개월의 수가 나옴은 어째서인가, 태양이 다니는 전체의 분을 달이 다니는 전체의 분과 서로 곱하여, 그 중의 一도를 법으로 놓고 나누면, 一개월 전체의 수가 나온다。

또 말하기를 달이 一개월동안 마르지 못하는 전체의 분인 六천 九백 三十九분 七리 五호를 태양이 하루동안 다니는 전체의 분인 九백 四十분으로 이를 곱하여 六백五十二만 三천 三백 六十五분을 실수로 놓고, (이는 달이 한 달동안에 다니는 전체의 분을 태양이 하루동안 다니는 전체의 분으로 모두 환산하여, 달의 도와 태양의 도를 한가지 수로 만들어서 一개월에 통산한 것이다。)

만일 달이 하룻동안에 다니는 전체의 분인 十二도 七분에서 가운데의 一도를 十九분으로 하고, 태양이 하룻동안 다니는 전체의 분인 九백 四十으로 서로 곱하면, 一만 七천 八백 六十분이 되나니, 이를 법수로 하여 나누면 하늘 둘레의 수인 三백 六十五도가 되고 二五가 남는다。이는 끝 四분도의 一이다。이리하여 하늘 둘레의 수가 나오는 것은 달이 한 달동안 다니게 되면, 반드시 하늘을 한 바퀴 돌아서 태양과 만나기 때문이다。

만일 달이 하룻동안 다니는 전체의 분은 十二도 七분이니, 이를 二백 三十五분으로 만들어서 태양이 하룻동안 다니는 전체의 분인 九백 四十으로 곱하면 二十二만 九백이 된다。이를 법수로 하여 나누면, 한 달수인 二十九일이 되고, 남는 것이 十一만 七천 二백 六十五분이 되는데, 이를 태양이 다니는 전체의 분인 九백 四十으로 나누면, 一백 二十四분 七리 五호가 되며, 또 달의 도수의 분모(分母)인 十九로 나누면 六도 十분 七리 五호가 되나니, 이는 달이 二十九일동안 다니는 이외에 一일의 태반(太半)이 되는 것이다。

어떤 것은 하늘 둘레의 도수가 나오고, 어떤 것은 한 달동안의 수가 나오는 까닭은 어째서인가, 달이 다니는 전체의 분 가운데 一도를 태양이 다니는 전체의 분과 곱하여 법수로 하고 이를 나누면, 하늘 둘레의 도수(周天度)가 나오게 되며, 달이 다니는 전체의 분을 태양이 다니는 전체의 분과 곱하여 법수로 하고 이를 나누면, 한 달 전체의 수가 나온다。

태양이 다니는 것(二十九일동안 다니는 전체의 분은 二만 七천 二백 六十분이 되고, 태반일(太半日)의 다니는 것은 四백 九十九분이다。)을 달이 다니는 하룻동안의 十二도 七분으로 통

산하면 二백 三十五분이 된다。(二만 七천 二백 六十분으로 二백 三十五를 곱하면 六백四十만 六천 一백분이 되고、四백 九十九로 二백 三十五를 곱하면 十一만 七천 二백 六十五분이 된다。) 이를 합하면 六백 五十二만 三천 三백 六十五분이 된다。

달이 다니는 것(二十九일동안 다니는 것은 三백 五十八로 十三분이니、이를 통산하면 六천 八백 十五분이 되고、내반일의 다니는 것은 六도 十분 七리 五호이니、통산하면 一백 二十四분 七리 五호가 된다。)을 태양이 하룻동안의 다니는 전체의 분인 九백 四十분으로 곱한다。(六천 八백 十五분과 九백 四十을 곱한 것은 六백 四十만 六천 一백분을 얻게 되고、一백 二十四분 七리 五호와 九백 四十을 곱한 것은 十一만 七천 二백 六十五분을 얻는다) 이를 합하면 六백五十二만 三천 三백 六十五분이 된다。

태양이 하룻동안에 다니는 전체의 분인 九백 四十과 달이 하룻동안에 다니는 전체의 분인 二백 三十五를 서로 곱하면 二十二만 九백분이 되는데、그 가운데에서 태반(太半)이 十一만 七천 二백 六十五분이며、(태양이 하룻동안에 다니는 전체의 분인 九백 四十으로 이를 나누면 一백 二十四분 七리 五호가 되고、이 수를 달의 도수의 분모인 十九로 나누면 六도 十분 七리 六호가 되며、달이 하룻동안에 다니는 전체의 분인 二백 三十五로 나누면、四백 九十九분이 된다。)

소반(少半)은 十만 三천 六백 三十五분이 된다。(태양이 하룻동안에 다니는 전체의 분인 九백 四十으로 이를 나누면 一백 十분 二리 五호가 되고、달의 도수의 분모인 十九로 나누면 五도 十五분 二리 五호가 되며、달이 하룻동안에 다니는 전체의 분인 二백 三十五로 이를 나누면 四백 四十一분이 된다)

〔解〕▲日行一月數인 二萬七千七百五十九分과 月行一日數인 二百三十五分을 相乘하여 얻은 六百五十二萬三千三百六十五分을 實數로 하고、日法 九百四十分과 日月分度의 十九를 相乘한 一萬七千八百六十分을 法數로 삼아 除하면 三百六十五度二二五를 얻게 되나니、이 商除法의 布算은 다음과 같다。

먼저 實數인 六百五十二萬三千三百六十五分을 위에 놓고、法數인 一萬七千八百六十을 아래에 놓은 다음、商數 三을 불러 五百三十五萬八千을 除하면 一百十六萬五千三百六十五가 남고、다음 商六을 불러 一百七萬一千六百을 除하면 九萬三千七百六十五가 남으며、다음 商五를 불러 八萬九千三百을 除하면 四千四百六十五가 남고、다음 零二를 불러 三千五百七十二를 除하면 八百九十三이 남으며、다음 零五를 불러 八百九十三을 除하면 實數는 모두 떨어지게 된다。이를 圖示하면 아래와 같다。

▲日法 九百四十分으로 度下의 二五를 乘하면 月行一日數인 二百三十五分을 얻게 되나니、이 布算法은 아래와 같다。

먼저 實數 二五를 위에 놓고、法數 九百四十을 아래에 놓은 다음、四五는 二十으로 單位에、五九는 四十五로 四를

		商			三百	六十	五度 二五
實	六百	五十	二萬	三千	三百	六十	五分
初除	五	三	五	八			
再除	一		七	一	六		
三除			八	九	三		
四除				三	五	七	二
五除					八	九	三
							○

十位에、五를 單位에 놓고、二四는 八로 單位에 놓으면 前數와 합치어 上位로 올라가고 五만 남게 되며、二九는 十八로 一은 百位에、八은 十位에 놓으면 前四와 합치어 上百位로 올라가고 三만 남게 되나니、이 算計는 二百三十五분이 된다。이를 圖示하면 다음과 같다。

▲二五는 度下에서 商數로 얻어지는 零分을 말함이니、즉 零點二五란 뜻이다。이를 分數로 通算하면 四分의 一이 되는데、二五로 日法 九百四十分을 乘하면 二百三十五分이 된다。

이 二百三十五分도 九百四十分의 四分之一에 該當하므로 三百六十五度·二五란 즉 三百六十五度·二百三十五分이 되는 것이니、이것을 周天度數라 이른다。

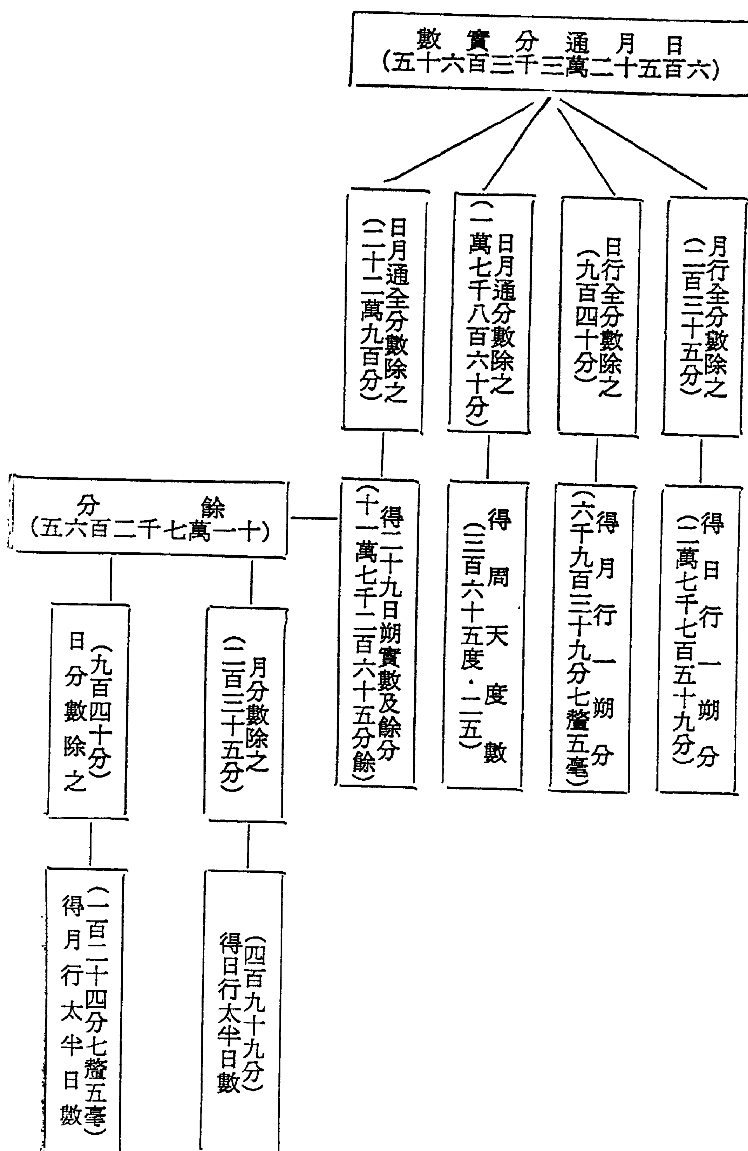
	百	十	單
初乘		四 五九四十五 四於十位	二 四五二十 於單位
再乘	一 二九十八 一於百位	八 八於十位	五 五於單位
三乘	○	○	八 二四八 於單位
加計	二百	三十	五分

그러므로 日行一月數와 月行一日數를 相乘하여 얻은 日月通分의 實數인 六百五十二萬三千三百六十五分을 日法數와 月一度數를 相乘한 一萬七千八百六十으로 除하면 三百六十五度·二五를 얻게 되는 것이다。

이 周天度란 月行이 一朔만에 天體의 周圍를 一周하고 太陽과 相會하는 度數를 말함이다。

또한 日行一日全分인 九百四十과 月行一日全分인 二百三十五를 相乘하면 二十二萬九百分이 되나니、이를 法數(除數)로 삼고 六百五十二萬三千三百六十五分인 實數에서 除하면 二十九日의 朔實數를 얻고、그 餘分이 十一萬七千二

百六十五分이 된다.
이 餘分을 月行數인 二百三十五分으로 除하면 四百九十九를 얻게 되나니, 이 四百九十九란 日行 二十九日以外의 太半日에 該當하는 것이다.
換言하면 日이 月과 相會하는 것은 二十九日·九百四十分日의 四百九十九가 된다는 뜻이니, 즉 太半日은 二十九



日 다음 날의 四百九十九分을 말함이다。 또 이 餘分을 日行九百四十分으로 除하면 一百二十四分·七釐五毫가 되나니, 이 得數는 日行 太半日인 四百九十九의 四分之一에 該當하는 것이다。 이를 月行 二十九日以外의 太半이라 한다。

이 算法은 日行數로 除하면 月分을 얻게 되고, 月行數로 除하면 日分을 얻게 된다。

日月行度의 一日空分 相乘數인 二十二萬九百分에서 위의 餘分인 十一萬七千二百六十五分을 減하면 十萬三千六百三十五分이 남게 되나니, 이를 少半數라 하고, 餘分 十一萬七千二百六十五分을 太半數라 한다。

▲月宮十二支의 方位分定은 寅卯辰이 東方에 屬하고, 巳午未가 南方에, 申酉戌은 西方에, 亥子丑은 北方에 各各 所屬되어 있는데, 二十八宿인 經星은 한 方位에 各 七星씩 分配되어, 角·亢·氐·房·心·尾·箕는 東方에, 斗·牛·女·虛·危·室·壁은 北方에, 奎·婁·胃·昴·畢·觜·參은 西方에, 井·鬼·柳·星·張·翼·軫은 南方에 定座하고 있다。

이 東方에 있는 星群을 靑龍七星·北方에 있는 것을 玄武七星·西方에 있는 것을 白虎七星·南方에 있는 것을 朱雀七星이라 呼稱하며, 또, 東方의 房星과 北方의 虛星과 西方의 昴星과 南方의 星星을 星期의 位라 하여, 現中國에서는 이 星期를 日曜日의 代名으로 쓰기도 한다。

二十八宿中에서 이 房·虛·昴·星의 四星은 子·午·卯·酉의 正位에 있고 또 同一한 支位에 二星이 并居한 그 中央에 있는 것이 此位이다。

그런데 合朔과 月建은 東西兩方을 相對로 하여, 子位에서 合朔이 될 때에는 丑位에 月建이 있게 되고, 亥位에서 合朔이 되면 寅位에 月建이 있고, 戌位에서 合朔이 되면 卯位에 月建이 있게 된다。

이와 相反하여 丑位에서 合朔이 되면 子位에 月建이 있고, 寅位에서 合朔이 되면 亥位에 月建이 있게 된다。

合朔이란 陰曆 每月初一日에 月이 日과 相會하는 現象을 말함이오, 月建이란 斗建이란 뜻이니, 二十八宿의 經星이 각기 때를 따라 合朔되는 方向으로 그 斗柄(별자루=별꼬리)은 돌리고 있는 現象을 말하는 것이다。

「支合者。星建于此則月會于彼。如斗柄建子則月會于丑。斗柄建丑則月會于子。斗柄建寅則日月會于亥類是也(啓蒙覆繹支合論)」

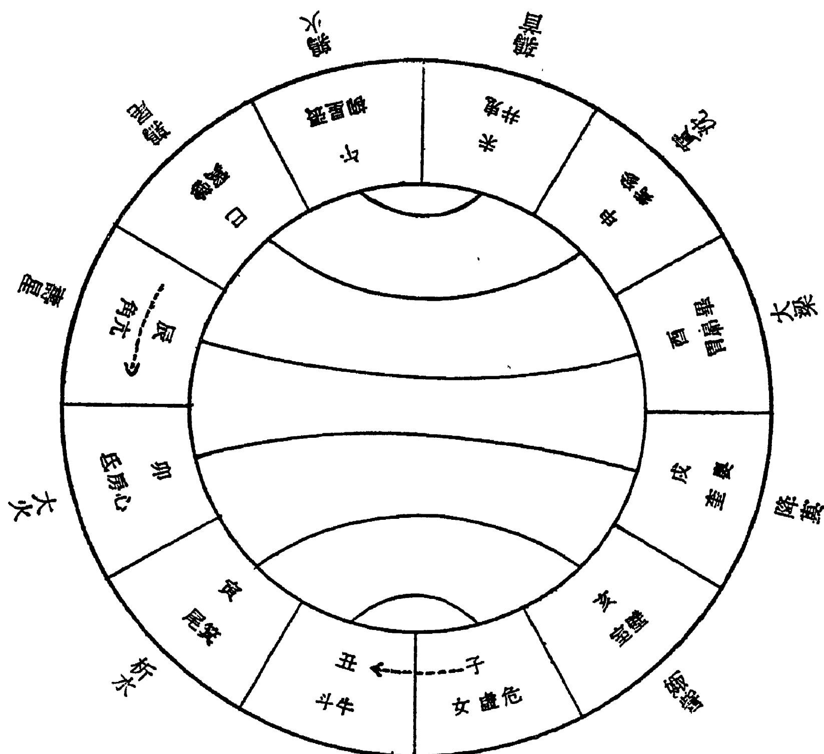
라 한 것은 月會·星建의 뜻을 밝힌 것이다。 그러므로 十二支와 二十八宿를 日月이 相會하는 辰宮이라 하고 子와 丑·寅과 亥·卯와 戌·辰과 酉·巳와 申·午와 未를 地支六合의 合宮이라 이른다。 이를 圖示하면 아래와 같다。

十二月合宮圖

月建在子
合朔在丑

月建在丑
合朔在子

餘倣此



玄枵
日月所會之辰在子
右轉於天

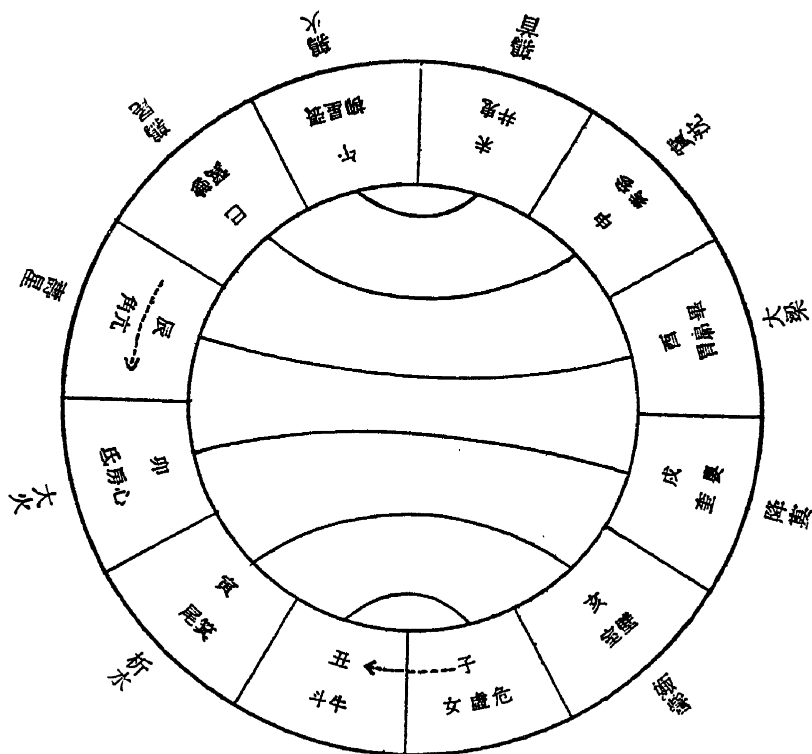
星紀
斗柄所指之建在丑
左旋於地

十 二 月 合 宮 圖

月建在子
合朔在丑

月建在丑
合朔在子

餘倣此



退溪先生文集

懸吐・符號／2

李家源

詩

十六日에 雨하다 辛亥正月

憶昨大雪當嚴冬하야 北風怒號寒威兇하야 鳥雀凍死코 熊羆蟄하고 冷室破絮愁病翁터니 今朝엔 雨聲滿園林하니
枕上已作悲春心이랐다 年光如馳人事改하야 世故莽莽頭雪侵이라 東屯西崦屢遷居하니 小草遠志終何如오 起來大
呌索酒巵하야 看雲搔首仍躊躇호라

和老杜幽人하다

幽人在何許냐 擧世誰同歸오 中林遠垢氛일새 獨立靜其儀라 茝蘭以爲佩하고 松桂以爲期라 苦心領道要하야 超然
形迹遺라 應龍은 神變化하고 貞玉이 絕瑕疵라 有時騎白鸞하고 游天略瑤池라 濯髮洧盤水하고 觀日扶桑枝하고
歸來寂無營하야 霞飧薜荔衣라 我欲扣雲關하야 問道探玄微라 願無靳石髓하라 精虔茹玉芝하면 千年有餘樂이니
一介寧戀悲아

十六日夜에 大風寒하다

元夕初昏月上天터니 俄頃黑雲迷天邊이라 三夏霰雪人不知하고 曉來忽作雨聲懸이라 蒼茫烟霧滿溪壑할제 閉門愁
臥增寥廓이라 后土泥融水活活하니 蟄蟲欲動句萌作이라 如何陰陽復抗爭하야 大塊噫氣何訇訇고 山林波濤欻竅
號하야 前逐千車後萬兵이라 我構溪堂頗苦辛이어늘 直恐吹倒荒溪濱이라 溪堂雖倒나 我無恨이되 哀哉凍死溝中
人이로다

十八日朝晴일새 感興하다

幽人이 枕書臥하니 燈影이 翳半壁이라 不知厲風濟하고 夢中餘怵惕이라 荒雞號霜月하고 海色騰巖谷이라 泬寥
萬境靜하고 昭朗一室白이라 興言整冠襟하고 撫事增感激이라 蒼蒼太虛內에 湛然本無物이라 或搏而雪下하고 或
怒而風作하고 或蒸雨縆懸하고 或閉寒膠折이라 其間好光景은 十日難一得이라 治亂互推遷하고 善惡多反覆이라
奈何治日少하고 奈何善人乏고 在天斯有時하고 在人斯有責이라 人能盡其責하면 天時庶調燮이라 矧人秉帝衷하나

日用多盜賊이라 詩明僅一瞬에 已破黃流汨이라 卓哉古聖賢이 其言皦如日이라 不知者는 已矣이니와 知之胡不勗고
傳永牛山章을 病中恒三復하노라

二十日에 又雨하고 夜에 大風하다

陰晴이 皆不常하야 天怒하니 人豈安가 昨晴今復雨하야 終日昏林樾이라 [illegible]夜[illegible]이라 月星共迷闇이라 [illegible]
虛閒中에 風作忽無端이라 中宵撼地軸하니 厥勢如崩湍이라 叱吸戶牖鳴하고 掀[illegible]이라 莫測造物意하니 最
厲誰敢干고 猛虎는 噤不嘯하고 巢鶴는 去無還이라 唯有末窓雞하야 膠膠不廢旨이라 竊歎不能寐하야 擁膝上床
寒이라 誰哉力回天하야 六合分[illegible]고

閒居할제 次趙士敬、夫景端、金舜擧、崔景受諸人의 唱酬韻하니 十四首라

難隨時世學粧姸하야 應物如方鑿枘圓이라 往事已知成大錯하니 來緣何必問高天가
塡壑工夫好耐辛하고 據城血戰豈關人가 若教不用如山徑하면 野火春風草又新하리라
聖代崇儒正道開하니 如何此事反嫌猜오 若令曲學圖阿世하면 男子衣冠에 婦頰顋리라
少年前去路方長하니 發憤功深未遽凉이라 十九人前何畏笑오 愧君先自剝剛腸이라
濂、伊、璽哲이 皆龍逝하고 湖、建諸賢도 亦鳳飛라 莫嘆流傳資口耳하라 後來作者偉同歸라 朱門末學이 流爲口耳之弊己
새 草廬諸公이 多以爲憂나 然歷攷宋末元、明之際에 以朱學傳相授受하야 卓然有得者多하니 不可以流弊로 爲本實病也로다
元儒中州涵幾春하나 斯文猶得一番新이라 可憐穢德能如許하나 不廢山林講道人이라 三代以下에 國家待士之道가 莫善
於宋이나 然小人得志者가 力戰天下之公議하야 指君子爲奸僞하야 斥逐排擯하야 使之不容於世어늘 唯元朝에 無此事하야 使士不諱道
學하니 差可尙耳로다
陸禪朱辯障橫流하니 天下幾成盡爲劉라 末學口中에 騰性理하니 草廬當日暗生愁러니라 見史하다
後生으로 必欲令趨徑하니 何異縫裳誤女織가 不信朱門還待陸은 沛然時雨望添雲이라 雲은 小雨也라 ○草廬患口耳之
失하야 而欲反之는 甚善이로대 但朱先生此意不啻縷擧이라 從朱면 則本末兼擧而無偏이요 從陸하면 則欲徑而歸於異學하나니 證
草廬之見이 不能無病이라 故如此云이라

文公平昔警門墻하야　主敬研幾進室堂이라　若事眞經與程註하면　指南應不嘆亾羊이리라　西山心經을　学篁附註라야　備述
文公의　尊德性爲本兼修道問學之意하고　且自序之호대　曰:『可謂指南之事』云云하다
寂寞研窮向碧蘿하야　吾東文獻費哈哦하니　圃翁著述嗟漫滅하고　牧老文章幻說多라　圃隱集一卷은　其所著述이　宜不止此라
惜無從而得見之요　牧隱이　每自謂:『不學佛』이나　然其稱述釋敎가　不啻多且詳이라　而於吾學에　殊孟浪無的確說到處라
陽村圖說儘爲奇하야　狀到天人合一時라　秖恐猶多强牽綴하니　恨無眞眼訂吾詩라　入學圖說이　說道理儘細密이로대　但以
心字로　狀天人合一之理는　巧則巧矣나　恐未免杜譔牽合之病이요　其賣卦自外始도　亦不可曉로다
佔畢師門百世名은　沿文泝道得鴻生이라　成功未半嗟蒙難하야　喚起羣昏尙未醒이라　佔畢이　主於詩文하야　而典雅近道하고
其門人이　沿流遡源處하야　如寒暄諸公이　大有奮志하나　大業未究에　而淫禍已及하야　爲斯文之阨하야　久而愈甚하니　可勝嘆哉아
武夌眞愛竹溪名하야　作屋渠渠訓後生이라　道統推尊은　雖已過하나　人心昏寐豈無醒가　周景游㪅創書院하니　甚盛擧로대
但其意直推文戎公爲眞接道統之傳하니　是大不可라
幽懷多少를　寄吟窻하나　畢竟空言이　不入腔이라　襲置無令傳衆手하라　人人未必便心降이라
有嘆하다
今世何人第一流로　脊梁硬鐵擔千秋오　須知少味還多味요　若道無愁轉有愁라　謝透利關緣事洛하고　胡明物濆爲從涪
라　自憐半百無歸仰하야　依舊人間寂寂儔호라
清明溪上書堂、二首라　撤寒棲하야　移構小堂於溪北하고　次老杜韻하다
清溪環繞幾重烟고　結屋溪邊僅若船이라　造次規模從容笑하고　幽偏形勢得吾緣이라　輕紅欲發花迎喜하고　嫩碧初生
草帶憐이라　酒入口中繞盎若이요　詩從筆下已超然이라　儒林道故難諧俗이요　男子身多不直錢이라　恨未一生逢有道
하야　此心無路訂千年이라
心通一語道猶東이어늘　志異何殊聽借聾가　利欲只今河決海요　功名從古鳥過空이라　年年民俗困無告하고　箇箇人情
嫌不同이라　有恨風光催嶺日이요　無言春色滿溪楓이라　病來稍減書癡絕하고　愁處難禁酒聖中이라　補過希前垂至戒
하니　令人長憶紫碭翁하놋다

春日閑居하면서 次老杜하니 六絶句라

昨日雲垂地터니 今朝雨浥泥라 開林行野處하고 編柳郤園雞라
不禁山花亂하고 還憐徑草多라 可人이 期不至라니 奈此綠罇何오
水聲은 含洞口하고 雲氣는 帶山腰라 睡鶴은 沙中立이요 驚魚는 岸上跳라
山田에 宜菽粟하고 藥圃엔 富苗根이라 北竹通南竹하고 新村接舊村이라
樵人은 閒出谷하고 乳雀은 競樓檐이라 小閣은 間何亂하고 高樹는 畏長纖이라
綠染千條柳하고 紅燃萬朶花라 雌凝山雉性이요 客愧野人家라

盤巖先生이 來臨溪堂하다

溪西茅屋憶前年하고 溪北今年又卜遷이라 第一光華老仙伯이 年年臨到萬花邊이라

十一夜에 陪盤巖先生하야 月下에 飮酒杏花下할제 用東坡韻하다

暮春欲暮前年春엔 花開月缺愁殺人터니 暮春未半今年春엔 月滿花樹風生蘋이라 臨流對酒高興發하야 萬斛閒愁如沃雪이라 蘇仙一去幾今古오 依舊杯中一片月이라 唱徹瓊詞幔亭中하니 仙風浩氣如憑空이라 醉宿江樓香滿懷하니 夢魂不到東華紅이라

溪堂偶興하니 十絶이라

四麓에 唯紅錦이요 雙林은 是碧羅라 豈知淳朴處에 還被化工誇아
彴跨溪聲度하고 堂依壑勢開라 從他笑深僻하니 素履足徘徊라
開鏡爲蓮沼하고 披雲作石門이라 和風은 吹澹蕩하고 時雨는 發絪縕이라
石竇에 疏泉遠이요 山根에 卜宅幽라 客來愁絶險하야 還往儘悠悠라
盡日雲含雨하고 移時鳥喚春이라 山村頗狎虎하고 溪路少逢人이라
已著游仙枕하고 還開讀易窓이라 千鍾非手搏이요 六友是心降이라 松竹梅菊蓮으로 爲友하다
布穀은 催田務하고 提壺는 勸客愁라 耍憐雲外鶴이 無語立松頭하노라

爛熳堆紅紫하고 清新遶綠青이라 三杯偶獨酌하니 萬事本無營이라
因病投閒客하고 緣深絶俗居라 欲知眞樂處ㄴ댄 白首抱經書라
掬泉注硯池하고 閒坐寫新詩라 自適幽居趣라니 何論知不知아

次趙監司季任의 上聾巖先生韻하다 席上에서

別後唯憑雙鯉魚터니 而今重拜地仙居호라 崎筵開處에 花相似하고 璚句留時에 錦不如라 三達久爲人所仰이요 一淸何止史堪書아 郤歎下客이 疎慵甚하니 病覺腰圍日減初호라

次季任의 密陽嶺南樓에 和朴昌世詩하니 二十二韻이라

乙未南遊嶺海秋할제 曾攀危檻眺雄州터니 紛綸世事는 千回轉이요 合沓天星은 兩匝周로다 夢化하야 浪尋三島月하고 詩魂엔 空憶萬家侯라 病纏潭水가 寧天意아 詞賁滕王은 定鬼謀라 舊說一琴이 隨隻鶴터니 今聞長笛으로倚高樓라 風雲入筆하야 驅神變하고 海岳披眸하니 豁遠幽라 鄂渚烟光은 荊樹外요 長沙秋色은 楚江頭라 霞觴이艷海하니 羞鱗鳳이요 仙樂이 轟天하니 詠瑟璆라 吊古自成歌激烈하고 傷今尤覺語悲遒라 風斤妙質은 逢宜少요白雪希音을 和豈稠아 山澤臞形이 眞自笑요 皇華佳什은 謬當酬라 携來夜屋虹光貫하고 讀罷晨窓瑞色浮라 熟路四方에 馳駿駕하고 洪流千里에 送飄舟라 烟花滿目啼黃鳥하고 雲雨垂空舞翠虯라 達士離塵淸似蛻요 凡夫徇俗窘如囚라 觀風有愛留棠茇이요 食力何尤付橘洲아 至敎는 幾人承化雨오 浮名은 唯我去懸疣라 凉凉獨見交如漆하고 落落休論得若丘하라 荏苒光陰은 嗟易失이요 回環倚伏은 莽難求라 悲傷觸事嬰深抱하고 感慨因公記壯遊라安得樓居同吐納고 仍看羽化脫啾啾라 浮游汗漫出六合하야 臥閱蓬萊淸淺流하련다

七月十三夜에 月하다

初秋夕霽天無雲하고 月色萬里纖毫分이라 天風湛湛吹玉波하고 銀河掩彩星韜文이라 眼中忽失世湫隘하고 坐我瑤臺與瓊閣이라 海山仙人을 如可招하고 月裏姮娥도 相唯諾이라 彼美桂樹生蟾宮하니 宜與天地無終窮하리라 婆娑本不礙月明이어늘 吳質이 妄欲虧天功이라 我勸姮娥一杯酒하고 願乞玄霜玉杵臼하야 凌風倏忽游八表하야 萬丈

紅塵不回首라 赤壁에 見翅如車輪하고 武夷에 臥聽金雞唱할제 下笑顚狂李謫仙이 區區對影成三人하던다

次金亭叙의 讀書有感韻하다

魯鈍無能하야 只信書타가 中間輕試利名途러니 殘年에 始欲追前軌하나 末路에 依然作舊吾라 汲汲反躬엔 須益友요 滔滔立脚이 是貞夫리라 寸膠로 可救黃流濁가 參倚尋常在座隅라

次韻하야 答新寧宰黃仲舜하다

夜枕强懷不滿張하니 其如一念費稱量고 沂公도 尙戒思難免이요 邵子도 猶思智善藏이러니라 涉歷이라야 始知新得趣하고 歸來하야 眞覺舊迷方호라 誰言箇策이 爲糟粕고 此事應須問紫陽하라

千林浩渺樹槎牙할제 萬里同雲蔽日車라 亂片非時驚柳絮하고 暗香無處覓梅花라 何知點點朝回袖하랴 只恐平封凍臥家라 坐想琴軒增絶致하야 萬竿堆壓玉相叉리라

正月二日에 立春이라 壬子

窓外東風은 料峭寒하고 窓前流水는 碧潺潺이라 但知至樂이 存書室이니 不用高門送菜盤호라

黃卷中間對聖賢하야 虛明一室坐超然할제 梅窓에 又見春消息하니 莫向瑤琴하야 嘆絶絃하라

上元日에 遇李比遠於溪路하야 同行할제 卽事라

春冰破玉하야 水漫溪하고 春日初暄하니 野鳥啼라 馬上相逢하야 聯轡去할제 晩風無數草生蹊라

上元夜溪堂에 對月하다

溪翁이 獨向溪堂宿할제 半夜開窓看月色터니 金波瀲灩綠烟滅하고 萬籟無風一室寂이라 賞燈兒戲는 非吾俗이요 占歲俍情은 乃眞惑이라 何如閱盡華山圖하야 靜鑑惺惺讀周易고

次韻하야 答李青松公幹하니 二首라

壽樂園亭이 傍渚磯할제 銅章時到弄斑衣라 我今獨抱無涯恨은 寸草三春失報暉라

人日山中不可居호대 甑生塵土고 釜生魚라 起來謝客無言說하고 但覺窮愁昔已除라

滉이 將拜謁巖於臨江寺러니 其夜有雪이라 先生이 朝에 遣僧하야 以一絶速之ㄹ새 謹奉和하야 先以呈上하다

天增絶致尋眞境하야 故作瓊瑤十里寒이라 但得貪緣參雪子하니 區區何必問衰安가

暮歸할제 馬上에서

春風吹水雪初晴한데 候謁仙公野寺淸이라 去自欣然코 來自得하니 夕陽斜路에 馬蹄輕이라

李大戎이 來訪溪堂하다

山花未發春强半하고 溪鳥閒飛客又來라 淺酌高談으로 忘我病하고 窮居苦節은 勉君才하노라

淸吟石

亂披紅廚裏하야 閒擔綠波回라 晩與溪童約호대 盤擎活玉來호라 綠波는 酒名이라

答友人하다 丁季晦가 時諱巨齊하다

死者長辭코 生亦分하니 窮山蔡竈이요 瘴鄕雲이라 百年契分은 明霜義요 千里心懷는 爛貝文이라 坐對鹿眠하얀 常戀友하고 臥看鳶跕할젠 尙思君호라 從來佩服이 皆蘭臭니 莫爲摧傷少替芬하라

四月初一日、溪上에 作하다

澡神古書在하고 灌花淸泉賴라 林居識鳥樂이요 地坐看蟻大라 夏初엔 品物流하고 春後에 餘芳藹라 雲生泬寥間하고 日墮蒼茫外라 休休已無恨하고 落落空多慨로 唯有千載人이 襟期與我會라

答黃仲擧하다

愚者常爲智所籠하야 非非是是巧相蒙이라 未知何事爲長策이요 唯覺隨人最下風이라 萬紫千紅은 微雨後요 白雲靑鶴은 故山中이라 明時會見憐衰疾이니 此樂何憂未占終가 仲擧詩에 『但恐鸞書驚鶴夢하면 心親魚鳥愛難終』이라

幽居로 示李仁仲、金愼仲하다

幽居一味閒無事하니 人厭閒居하나 我獨憐이라 置酒東軒엔 如對聖하고 得梅南國하얀 似逢仙이라 巖泉이 滴硯하니 雲生筆이요 山月이 侵牀하니 露灑編이라 病裏不妨時懶讀이니 任從君笑腹便便호리라

溪堂前方塘에 微雨後作하다

小塘에 雨絲絲할제 淸晨獨來思나 窓虛可坐臨이요 地淨無塵務라 藹藹淑氣垂하고 微微波紋細라 蒼苔는 濕滿俠하고 碧草는 露委砌라 餘飛는 洗水面하고 一鑑이 寒潑背라 野鳥는 忽翻影하고 游魚는 何得計며 風情抱中素하야 生平不抑世라 蒙泉이 有活源하니 果育希晩歲라 題詩豈夢古가 觀古儀丈夫며 何况後夜來하면 風月이 更光霽리라

四月八日에 感事하다 國俗이 以是日爲佛生이라 하야 稱爲節日하다

生賢生聖老天心이 本爲斯人하야 濟陸沈이라 待得半千猶苦罕이요 自從中古更難諶이라 幺胡始降偏方竪이요 異教終蹶萬國淫이니라 最是無稽基福日이 誇傳作節到如今이라 福은 本作禍라

次韻하야 寄題黃仲擧의 新構竹閣하다 夏赴都後라

肉食하나 終難近臭銅하야 此君唯是友軒中이라 竿竿玉立은 非爭列이요 擇擇龍騰하야 欲上空이라 瘦石寒溪圍翠色이요 疎櫺虛檻灑淸風이라 可憐人境이 俱新處에 續舊題詩하나 愧未工하노라

八月十五夜、西軒에 對月하니 二首라

遙夜夢家山하고 起看梁上月터니 更愛西軒中에 淸光이 滿疎樾이라

明月은 在天上하고 幽人은 在窓下라 金波가 湛玉淵하니 本來非二者라

次韻友人하니 二首라

班、馬는 聯鑣禁하고 夔、龍이 集鳳也라 非才忝魯泮하니 式穀愧周詩라

童頭는 退之嘆이요 便腹은 孝先眠이라 任逐桑榆暖하니 何時此計圓고

次韻答하야 答林大對하니 四首라 癸丑

閒思雀網門前設하고 病畏儒冠座上峩라 斂衽歸來秋又晩하야 菊花霜露一園多라

門庭을 不掃하야 逢蒿沒하고 几閣에 無塵하니 書籍峩라 獨坐深思今古事하니 異同今古本無多라

逝水青年空恨作하고 高山前烈尙魏峩라 好風深院無餘事하니 誰信遺經餉我多오
心欣吉善如蘭馥하고 氣湧姦兇似泰峩라 莫把衰齡看古史하라 衰齡看史轉傷多라

題司景游의 凌淸凉山錄後하다

半世心腸이 未鐵剛하고 仙山宿債도 久難償이라 夢魂時復凌淸峭하고 形役今猶墮軟香이라 白入匡廬吟日照하고 韓登華岳滅天光이라 巨編을 何幸投來看가 千仞還疑共振裳이라

次韻黃仲擧하다 幷序

仲擧가 曾求拙跡僕書한 海菴의 廬山諸詩ㄹ새 寄去러니 仲擧가 時得公山仙舟巖瀑布하고 滴得廬山詩帖하고 以爲喜幸하야 二絶見寄ㄹ새 次韻奉答하다

新破雲泉勝하니 千尋想怒雷하라 遨牀來玩處에 嵐翠幾重堆오
夢想廬山河落水하고 風塵三復紫陽詞터니 聞君訪得仙巖瀑하니 相逐何時攬絶奇오

題尹川子의 墨竹하다

舊竹飄蕭코 新竹長하고 林間奇石이 狀奇章이라 不知妙墨이 傳湘韻하고 唯覺風霜滿一堂호라

贈許上舍士坰하다 甲寅

嘗愧吾行이 未透關터니 指南欣得子相扳호다 望中巇險은 聊宜戒요 俗裏韜藏이 詎是孱가 功到及泉에 無棄井하고 事同攻玉하야 藉他山이라 會須默契環中意하야 長占人間分外閒하라

贈金生伯獻하다

紛紛餘事豈相關가 往軌知君力欲扳이라 得謗엔 更須修六蔽요 將身엔 何忍作三孱 畏逆莫涉千層浪하라 平地終成九仞山이라 好去雲林究爻象하니 定應深契在幽閒이리라 時에 二君이 將入山하야 讀啓蒙하다

書徐處士의 花潭集後하니 三首라

末世에도 天無改하고 吾東에 聖欲居라 魯風은 猶可變이나 箕訓이 詎終虛아 前輩文華勝이요 今人術業疎라 有

誰能白衙하야 躬道向經書오
嘆息花潭老가 于今永我疎라 抗身依聖哲하고 觀物樂爲魚라 不藉彈琴手하니 堂搬帶月鋤아 當年如得見하면 勝誰
十年書리라
獨厲頹波泳聖涯하야 林居如得이면 鬼誰何오 敗窮傲世猶存學이요 學派千年欲拕家라 似竝潛猶下帷讀이요 如曾
狂不倚門歌라 吾生이 又未斯人見하니 自恐平生을 虛擲過로다

三月三日에 與李大用上舍로 同登寓舍後岡하다 李新自鄕來하다

雲物凄迷코 日隱空할제 客愁無處展忡忡이라 何辭五五三三去아 只恐紛紛擾擾同이라 屋後平岡은 臨萬瓦하고 園
中細草에 散孤筇이라 數杯輕碧으로 逢君醉하니 歸意渾忘苦向東이라

石江十詠을 爲曹上舍雲伯駿 駿龍하다

自讀石江詠으로 憐君同我情이라 園從塵外卜이요 家向水邊成이라 有趣孤棲樂이요 無求萬事輕이라 五侯池館勝하
나 爭比此間淸가
爽地는 山光裏요 虛亭은 水色中이라 拓窓分竹日하고 垂箔護蘋風이라 漁事는 鄰家共이요 農談은 野老同이라
人間豈無樂이리오마는 此樂이 獨無終이라
絶壁千年地에 淸江萬古流라 留連無故迹하고 寂寞有閒洲라 隱士는 宜馴鶴이요 漁翁은 自伴鷗라 從君吾欲老하리
니 肯借一磯頭아 麗王의 游幸處라
富貴渾酣夢이요 桑楡或買園이라 歡華는 舟夜失이요 悲恨은 草春繁이라 絶境에 無塵涴하고 畸人은 斷俗喧이라
任他分得喪하고 高臥且加飡하련다
家僮은 携杖慣하고 春服은 試身輕이라 暖樹에 花爭發이요 晴洲에 草滿生이라 龍陽은 誇種橘하고 甫里도 詑
虀橙이라 未識風雩樂하니 眞成浪得名이라
借地眞高義라 臨江見野居하라 有時乘釣艇하고 無課農書라 渚下蓬萊島하고 潮通渤海魚라 茅山肥遯客이 況復

近幽廬아 有人이 借地築亭하니 與聽松隱居로 相近하다
判不爲今重이요 居然與古違라 愛山晨獨往하고 憐月夜忘歸라 天籟는 自宮徵요 野禽은 無是非라 未須徵相法하고
當肉晚菜薇하라
山暝雲容合이요 江空雨脚斜라 晚風은 吹桂楫하고 春水는 沒瓊沙라 西塞에 閒飛鳥요 桃源면 杳落花라 瓦甌蓬
底酌하되 隨意不須賖라
坐望遙空外하고 行吟積水傍이라 不辭勞杖屨하나 常恐浥衣裳이라 家釀은 泉槽潔이요 園蔬는 七筋香이라 君看
鷗浩蕩하소 不比燕巢梁이라
我作中年去하야 無端命再霑이라 似雲思返峀하고 如燕望開簾이로 覓被淸詞發하니 從知遠意添이라 只緣謀病逸
이요 非爲嘆郎潛이라

與李而盛、韓士珣으로 同登鼇頭하야 因留宿하다

凌晨出郭形神暢하고 向晚登臺天宇明이라 王國地尊山有象이요 海門雲遠水無聲이라 不妨家釀千螺吸이요 暫借官
奴一笛橫호라 烏沒英雄今古地에 何須扶醉問歸程가

杏花、效王梅溪의 次韓昌黎韻하다

漢陽賃屋園院空하고 年年雜樹開繁紅이라 墻頭小杏高出屋하야 春晚始替辛夷風이라 乃知王城地多寒하야 物候不
與中州同이라 攢枝日蕚이 香郁烈하고 一一刻剪含元功이라 我病三春不出門하나 杖屨時及閒園中이라 老眼에도 猶
知惜芳華하니 樂事는 難憑年少叢이라 罇前莫厭寂寥詠하라 猶勝楚客悲吟楓이리라 明朝已約數同袍터니 風雨飄令
四美窮이라 世間萬事苦難諧하고 西飛白日코 江流東이라 對花一笑花有語호대 嗟爾合作耕田翁이라 하놋다

遇宋台叟於途하야 期夕回見過러니 既至에 小酌花下하다 用東坡의 月下飮杏花下韻하다

偶然期賞芳園春터니 市橋南頭逢玉人호라 歸來最憶璧縠仙이 花月淸宵詠採蘋이라 如今覓覺淸興發하니 桃花初動
코 杏飄雪이라 一尊迎暮地勢高하야 霞色纔沈薄籠月이라 人間萬事酒杯中에 得喪毁譽俱成空이라 他年嶺海憔容

詢하면 物外肯訪源花紅가

紅桃花下에 寄金季珍하니 二首라

栽花病客이 十年回하니 樹老迎人盡意開라 我欲問花하나 花不語하니 悲歡萬事付春杯로라

晩雨廉纖鳥韻悲하고 千花無語浪辭枝라 何人一笛吹春怨고 芳草天涯限思로다

答仲學하니 二首라

昨夜松岡話竹軒터니 朝來書到意欣欣이라 遙憐節迫風霜噎하야 亂眼龍蛇百萬羣이라

騰踔龍蛇氣勢豪하야 任敎蒼翠入雲高라 淸貧莫學湖州守하라 千畝胸中似太鼇라

次韻趙松岡의 見寄하니 十二首라

南山終日望터니 詩到想淸塵이라 宿昔遊仙洞에 尋常記病人이라 倦聞從髮散이요 愁醉尙眉顰이라 長者無來轍하야 闕門動涉旬호라

夏木은 風飜幕이요 春華는 雨洗塵이라 公爲城隱客하고 我作旅停人이라 迭唱諧金石하고 傍觀錯笑顰이라 卻憐沈痼在하야 渾臥每連旬이라

俛仰成今古하고 紛綸遣俗塵이라 那堪爲病客가 未始作陳人이라 賈誼는 明時哭이요 陳摶은 隱處顰이라 靜中看易理하야 深感贊雖旬이라

淸朝容末士하니 泰岳一微塵이라 學劣常慙古하고 交疎不怨人이라 衰成飯山瘦하고 老作醋翁顰이라 又發流年嘆하니 春歸忽已旬이라

淸和好天氣에 庭院屛囂塵이라 草靜看如我하고 山高望似人이라 嗜書酣豢悅이요 嘗世忍葱顰이라 莫效湘纍賦하야 浮遊造宿旬하다

碌碌成何事오 徒悲鏡蝕塵이라 但令神守宅이요 無俾氣撓人이라 至道寧容攬가 閒愁不上顰이라 何時隱仙嶽하야 環卦鍊循旬고

風雨奄春盡하니 芳菲落後塵이라 靑山은 空入夢하고 白髮은 不饒人이라 罇酒追餘賞이요 烟霞慰淺顰이라 因思花裏醉하니 惆悵只前旬이라

荏苒無留景하고 徘徊尙在塵이라 莫嫌春後境하라 猶對意中人이라 葉裏陶餘憾이요 罇前卲不顰이라 明春遊此地하리니 定約幾番旬호라

經濟無籌策하고 謳吟只蠹塵이라 伐檀慙厚祿하고 移谷嘆愚人이라 睍睆은 愁邊囀이요 濃蛾는 夢裏顰이라 鄕程을 時默數하니 跋涉僅周旬이라

達士觀中夏하면 毫端集一塵이라 無拘眞樂事요 有累卽凡人이라 衆綠는 迎時吹하고 同雲은 帶晚顰이라 病中存攝理하니 不必待休旬이라

朱紱은 儻來事요 淸標는 非世塵이라 興酣柯爛客이요 情屬下簾人이라 攄素那禁寫아 憂饑獨自顰이라 爲公吟偪則호니 顔色阻盈旬이라

盡日憑烏几하니 薰風遠市塵이라 眼中忻節物하고 林下憶高人이라 法豈維摩喜아 慵因褦襶顰이로 寂難堪熱濕이니 長夏에 奈纔旬고

次韻松岡하다

求田問舍肯嫌遲하랴 賃屋聊從棘作籬라 每歎昌黎志能復이요 深懲司馬坐成馳호라 堆庭赤葉에 仍無事하고 滿眼黃花도 亦一時라 衰暮未成眞箇業하고 病中排悶强裁詩호라

寓舍西軒에 早起하야 即事라

夜枕浪浪徹雨聲터니 朝霞明滅弄陰晴이라 無氈坐上仍無客이요 有蓐園中亦有英이라 宿鳥는 自營하야 飛散早하고 家僮은 雖懶하나 掃涓淸이라 讀書契意忘安飽하니 相勵何人共日征고

病中에 有客이 談蹋東山水ㄹ새 慨然遠想하고 復和前韻하다

賃屋深坊遠市聲할데 端居秋末愛新晴이라 風前엔 挺挺杉翹榦하고 霜下엔 鮮鮮菊秀英이라 散地身閒如不病이요 凶年家空似眞淸이라 邇來夢想仙遊地에 何日投簪獨遠征고

宋台叟가 雪中見訪하다

雪裏來敲羅雀門하야 一尊消座笑相溫이라 耽看王海酬空勢한제 不覺銀城帶[illegible]痕이라

周同知[illegible]挽詞라

目是東南美所鍾이어서 文如山斗氣峨巍이라 早登[illegible]名擅藉요 中興州城頌詠溫이라 三入政句垂[illegible]想하고 一分陝右動民風이라 銀臺草敎能宣旨하고 玉署陳圖는 最見忠이라 闢佛封章은 士爭誦하고 尊賢祠宇는 世初崇이라 徵言間出如傾漢하고 傑句時傳似搏龍이라 進退誠心은 在君父하고 沈沈身疾에 感蛇弓하니 人間斷斷이 唯應我라 地下修文은 定是公이리라 千里哀榮恩與下하고 一生事業汗靑中이라 竹溪遺[illegible]流千載하니 誰識先生意不窮고

送韓士炯하야 往天磨山讀書할제 兼寄南侍甫하니 五首라

風烟都掃舊繁華하나 尺五天磨는 翠不磨로다 滿載道經相逐入하니 三冬奚啻得三多아

石劒天紳掛海東하니 人言奇勝이 競爐峰이라 此身이 尚墮鹽雞甕하라 何日雄觀一盪胸고

憂患從來玉汝身이니 動心忍性하면 境還新이리라 不須要向玄玄覓이라 精義尋常自入神이리라 南甫가 重遭患難하고 後罹疾于此山하다

扶病來京歲屢除하니 此行眞箇愧心初라 細思未必非天幸이니 多見平生未見書리라

舊聞宗聖戒淵冰터니 今悟梧門印去矜이롯다 歲暮王城深巷裏에 掩關孤坐若無憑로다

台叟來訪하야 云：『夢中得句로대 「相思成鬱結하야 幽恨寄瑤琴」이라 하고 覺而足成四韻하야 書以示之라기

次韻하다

踏雪來相訪하야 題詩笑復吟호라 夢中神感激하고 書裏意沈淫이라 得失難齊指요 艱虞要勵心이라 何妨無世用가 願作沒絃琴호라

得金厚之의 寄詩하고 次韻卻寄하다 乙卯

東觀雲蹤散幾年고 相思千里每依然이라 只今世事勞人甚하니 羨子行遲要覺仙이다 厚之患[illegible]ㄹ새 因以爲戲하다

病懶하다

我素抱痾長坎坎하고 民今思食政喁喁이라 訂頑은 不奈憐同體요 尊性은 還須警己慵이라

題金季珍의 所藏蔡害敬墨梅하니 二首라

古梅香動玉盈盈할제 隔樹冰輪이 輾上明이라 要待微雲渾去盡하야 孤山終夜不勝淸호라

瓊枝疎瘦코 雪英寒하니 縱被緇塵이나 不改顏이리라 可惜詩翁이 眞跌宕하야 枉將調戲比端端이라

東湖에 留別閔景說參議하니 二首라 仲春에 將歸嶺南하다

二月東湖風雪天에 感君追送意拳拳호라 因思丙午湖船別이 倏忽如今已十年이로다

往事는 追思已惘然하나 別詩는 猶記五三篇호라 如今別語尤堪荷니 歸管烟霞五百年하라 景說이 謂: 『余此歸에 當與聾巖老仙으로 齊壽』라 故云호라

金佐郎顯卿이 自湖堂으로 攜酒來하야 夜話하다

東觀仙遊記昔年호니 一生辛苦坐沈綿이라 東行에 又被詩仙款하야 手校雲編夜不眠호라

舟行할제 示宏姪寯兒하니 三首라

春陰漠漠코 水悠悠할제 去國孤臣一葉舟라 好待晚天晴日景하야 水禽多處玩芳洲호리라

虛與倉江上에서

春水船頭綠潑油할제 晚來貪看戲羣鷗호라 不知萬類中何物이 要有閒情與汝儔오

黃江舟中에 喜晴하다

今日天晴暖始生할제 歸舟搖蕩白鷗輕이라 何須要待桃花浪하라 綠漲仙源正好行이라

寓龍壽寺러니 聾巖先生이 寄示蟠桃壇唱酬絶句ㄹ새 奉和呈上하니 二首라

擬結蟠桃子가 于今第幾年고 花前看一局하니 浮世日過千이라

小臣辭病日이 大老樂閒年이라 未到桃源界하야 塵愁已洗千이라

初歸할제 陪家兄하고 與諸人으로 會淸吟石하다

鄒嶧에 春猶闊하고 邯鄲에 夢始回라 淸吟無盡藏하니 從此百千來니라

知中樞鄭嚴李先生挽詞、二首라

逸樂三朝貴요 聰明大耋年이라 都門에 追漢傳하고 香社에 紹唐賢이라 世自多疏逸이나 身誠享具全이라 誰知髮國淚가 臨化尙漣漣고

寵眷은 三朝厚요 風流는 一代停이라 浮名은 同草芥하고 勝事는 極林園이라 幾幸隨輿擧런고 俄成鶴夢騫이라 羊曇無限慟은 不忍過西門이라

答季珍하다

力耕해도 多餒하야 笑農懲하니 樂啓終詩樂有三이러니라 脚下에 豈應無實地아 人間에 誰定是眞男고 秋回澗樹生涼籟하고 雨過山堂滴翠嵐이라 獨坐吟詩無與聽일새 悠然回首憶終南호라

宋企村純의 俛仰亭、二首라 公이 居在潭陽하고 爲審山타가 將辭歸할제 寄詩索題하다

七曲高低控二川하고 翠鬟無數逈排前이라 榮簷日月은 徘徊過요 匝域瀛、壺는 縹緲連이라 村老夢徵虛宿昔이요 使君資築償風烟이라 傍人이 欲識亭中樂인댄 光霽應須別有傳이리라 夢徵及築은 皆亭之實迹이라

松竹蕭槮出徑幽한데 一亭臨望畝千頭라 畫圖隱映川原曠이요 莽薺依俙樹木稠라 夢裏關心遷謫日이요 吟邊思樂撫摩秋라 何時俛仰眞隨意하야 洗卻從來局促愁오

琴聞遠의 東溪惺惺齋、二首라

東溪深闢小齋新하니 苔徑柴門逈絶塵이라 爲問主人何事業고 寸膠功力自珍身이라

河南門下謝先生이 百聖心傳一語明이라 妙用深源이 都在熟이니 瑞巖稊稗不須評이라

次韻黃新寧仲擧하다

君詩如共我神謀하니 蕭灑淸眞儘有由라 嚮道讀書新得契하고 虛心看竹屢經秋라 雲山石室에 須紬匱요 世路風波엔 莫棹舟하라 老病은 自嗟精力退하나 如君何待隱居求아

十月四日에 遊月瀾庵하니 二首라

一葉扁舟로 度碧流하야 來尋叢桂小山幽러니 寺門白日은 臨哀壑하고 臺石蒼松은 戴凜秋라 掃迹免同逋客返하고 傷心無復老仙遊라 箇中趣味無人共하야 淸夜寒燈意轉悠라 華巖이 屢遊此러니라

莫道林林에 我最靈하라 靈源才汩하면 等昏冥이라 雖當老境兼衰齒하나 只在眞知與力行이라 伯子後時懲獵習하고 文公早歲驗鐘聲이라 君看動靜相循理하라 隨處隨時豈暫停가

十一月에 入淸凉山하다

休官處里閭하니 養疾頗相梗이라 仙山이 不在遠일새 引脰勞耿耿이라 夜宿孤山庵하고 晨去越二嶺할게 俯看積曾冰하고 仰視攢疊穎이라 跨木度奔川할제 淩兢多所警이라 深林太古雪에 白日無纖影이라 側徑은 滑以阽한데 其下如坑穽이라 行行力已竭하나 上上心愈猛이라 山僧이 笑且勞하야 延我西寮靜이라 安神八九日에 閉戶藏頭頸이라 不見滕六怒하니 焉知屛翳逞가 今朝愛日姸하야 策杖巖路永이라 陟彼挿天嶺하야 宇宙雙眼騁이라 衰筋이 畏峻極하야 此願을 未遽幸이라 躋攀猶少試하야 顧眄雲千頃이라 妙意祇難言하나 佳處每獨領이라 歲律行欲窮하니 不恨身幽屛이라 懷哉平生友가 使我心炳炳이라 珍諾을 未成踐하고 遐蹤이 又難請이라 安得此同來하야 努力造絕境고

遊山書事하니 十二首라 用寰谷雜詠韻하다

登山

尋幽越澗壑하고 歷險穿重嶺이라 無論足力煩하고 且喜心期永이라 此山이 如高人하야 獨立懷介耿이라

値風

今日大塊噫하야 簸撼百圍木이라 聲雄萬馬驅하고 勢劇九溟覆이라 笑我爲病軀하야 牢關自縮恧이라

翫月

千巖에 雪嵯峨하야 月出愈淸肅이라 幽人이 坐不寐할제 寒鏡이 低梵屋이라 夜久香寂寂하니 眞成媚幽獨이라

謝客 適有此事하다

山人이 亦款人하야 酒食要餉夕이라 我云子休矣어다 後者情難極이라 하였더니 山人笑而去하니 日墮遠山黑이라

勞農 同上이라

山農이 住山城하니 沃土耕非緩이어늘 如何捨此去하야 町疃荊棘滿고 欲反畏里胥요 非關生理短이라

講道

聖賢이 有緒言호대 微妙非玄冥이라 源流有所自하고 端末有所爭이라 講之欲何爲오 志道求其樂이라

憫人

孤蹤이 在世間하야 常恨少朋遊라 有如鶴鳴陰하야 和者何悠悠오 空山歲暮時에 獨詠無相猶호라

倦遊 松岡이 嘗擬我按江原하야 令遊金剛山이어늘 余辭之하다

故人이 欲薦我하야 勸我遊丹丘라 此意固已厚하나 此事寧非愁아 焉有受方面하야 爲謀方外遊런고

修書

我讀啓蒙書하야 一管窺玄關호라 傳疑自備忘이요 不托廡衣姦이라 靜中聊一修하니 得處非世間이라

宴坐

朝市竟何裨아 山林久無猒이라 身羸好燕養하고 質愚須學砭이로 禪窓에 白日靜하니 不用珠數念이라

下山

移棲萬仞崖하니 其下臨無底라 抱病畏處險하야 頗妨寄衰齒라 翛然下山去하니 雲林이 杳幾里오

還家

遊山何所得고 如農自有秋라 歸來舊書室하야 靜對香烟浮라 猶堪作山人하니 幸無塵世憂리라

往在乙亥春에 叔父松齋、遊山하야 寓上淸凉庵할제 滉이 與諸兄弟侍러니 今來에 不勝感涕하야 示諸姪孫하니 二首라

淸凉寺裏憶陪遊하니 丱角터니 如今雪滿頭라 鶴背에 幾看陵谷變고 遺詩三復涕橫流라

重尋唯覺我爲人하니 流水桃花幾度春고 汝輩도 他年에 知我感이리니 當時엔 同汝少年身터니라

次黃仲擧의 元日韻하다 丙辰

拙朴由來得自天하야 追尋芳躅하얀 每欣然호라 聰明은 此日이 非前日이요 習氣는 今年에도 似去年이라 透得利關은 聞上蔡하고 驗來學力은 說伊川이로 吾儕叓勉躬行處니 莫向人前枉執鞭하라

與仲擧로 論圖書하니 二首라

京國三年笑絕癡하야 病中辛苦學希夷라 可憐所得이 如窺管하나 林下에도 猶堪樂聖時라

邵傳羲易絕人知하야 香瓣雲臺百世師라 可惜梅巖親指授하나 終身不悟啓蒙微러니라

寄李而盈하다 之華이 時以司評으로 棄官來隱于鳥潭하다

我曾爲吏隱丹丘할제 幾挾飛仙夢裏遊오 聞說鳥潭에 今有主하니 想應多我舊風流리라

立秋日溪堂에 書事하니 三首라

宿霧初收曉日鮮하니 寒溪幽壑이 共蒼然이라 病中軀體는 纔溫攝하나 篋裏田園은 半廢捐이라 滿壁圖書는 常獨樂하고 一庭烟草를 爲誰憐고 秋來에 又約同襟子하야 明月淸風上釣船호라

霈澤蘇枯綠滿疇하고 石溪淸漲碎琳璆라 火雲赫日이 渾如昨터니 淸樾寒蟬이 颯已秋라 種菊盈庭하야 存晚計하고 觀魚在沼하니 得天游라 聖朝微物이 如蟣蝨하니 鵠能深祈協所求라

小屋欹斜風雨餘하나 石牀蒲席이 自淸虛라 書生有約來山寺하고 田父無求近野廬라 養疾할제 偶成三徑趣하고 愛閒하야 并罷一竿漁라 何因得向瑤琴裏하야 聽取希音遽古初오

滉이 近再蒙召命하니 一以僉知요 一以副提하나 因病甚하야 再上辭狀하야 仍乞致仕러니 有旨遞玉堂하고 又有安心在閒之旨ㄹ새 不勝感激之至로다 然不許辭樞府하고 不報致仕之請일새 再用前韻하니 三首라

積雨新晴物色鮮할제 淸風幽澗政泠然이라 蠹公見愛는 宜深責이요 聖主包荒하야 不頓捐이라 天上神仙은 非骨法이요 眼中丘壑이 自心憐이라 何能身世渾無累하야 萬頃沿洄不繫船고

凡夫는 自合老田疇요 瓦釜는 難堪厠戛璆리라 馬倦欲辭天廐日이요 魚游將轉海波秋라 綸言이 枉作山巖賁하고 褊性이 猶諧水石遊라 感激至恩無以報하야 直將心事古人求호라

圖名誰肯食吾餘오 乞丐微誠이 竟墮虛라 納祿은 要明臣子義요 爲官하야 樂在野人臧아 深覺物議歸浦僞이요 曲
被君恩與釣漁라 古道即今雖未遂하나 且欣心事入開初로라

次韻金應貞秀才하다

永慨難追古하고 夕歎未副名이라 君來는 眞自誤요 我物도 亦徒誠이라 百練하며 絲能白이요 千磨라야 鏡始明
이리라 老夫도 猶有意하니 年少가 肯虛生가

贈別應頎하다

味道龍鍾하니 我可吁하나 君今年少하니 莫功疎하라 來窺象數雖深妙하나 去入宮牆恐落虛라 千里源流는 閩、洛
學이요 六經堦級은 魯、鄒書라 由來此事가 難容躐이니 萬里行從一步初니라

奉酬甥詩甫의 見寄하다

與君不相見하고 時序去堂堂이라 綿延各抱病하고 寂寞兩韶光이라 所希는 在往躅이요 所服은 仔迷方이라 解牛
有餘地하고 揠苗斯自傷이라 相思欲相勵하니 關嶺阻風霜이라 緘辭寄歸鴈하고 悵望西雲蒼로라

秋懷十一首라 讀王每溪和韓詩하고 有感하야 仍用其韻하다

吾衰學老圃하야 種瓜瓜蕤蕤라 瓜成一再摘하니 摘勢殊未已라 秋風이 動園林하니 蟪蛄鳴惻耳라 瓜畦有宿荄하고
瓜蔓無新起라 萬物天壤間에 其變盡相似라 天道는 自有常하나 人情은 已難恃라 感物隱幽衷하고 撫迹追前軌라
浮榮이란 儻來去니 何足爲悲喜아
庭前兩株梅가 秋葉多先悴하나 谷中彼薈蔚은 亂雜如爭地라 孤標未易保하고 衆植增所恣라 風霜이 一搖落하면
貞脆疑無異하나 芬芳이 自有時니 豈必人知貴아
秋山景色好하야 朝霽雲曼曼이라 身上엔 一布衣요 盤中엔 一簞飯이라 逍遙絶外事하고 俛仰適素願이라 如何故人
書가 使我發浩歎고 是非는 久乃一이요 情僞는 初相萬이라 有技覆國傳요 有寶戕身獻이라 人苟昧大道어니 天公
을 未可怨이니라
白雲은 不可贈이요 青雲도 不須淩이라 富貴는 等浮烟하고 名譽는 如飛蠅이라 安能强衰疾하야 終日受嫌憎고

秋澗은 下淸泚하고 寒崖은 露稜層이라 猿來窺果園하고 兒去看魚罾이라 萬戶는 人所要로되 一壑은 吾猶能이라 悽悽抱秋懷하고 懍懍追古警이라 有恨不可窮하고 有嘆亦已永이라 辨惑誠不易니 媢技胡乃猛고 針心無寸鐵하고 斷斡有極梗이라 晨坐讀宋史호니 當時眞不幸이라 已矣可奈何오 牀頭書且屛이라

秋霖이 開久鬱하야 喜見曬晴景터니 忽復雲埋空하야 書室이 黯虛囧이라 悄然無與語하니 心事何多梗고 安得豁天宇하야 登高遐眼騁고 溪山에 多勝處하니 意行不待請이리라

山日이 隱雲暮하니 溪邊路稍暗이라 屐響은 鳥不驚이요 衣露해도 我無憾이라 環堵誠蕭條하나 且免鬼窺瞰이라 以士託農圃하니 分甘麤與淡이라 君子는 貧而樂하고 小人은 窮則濫이라 宮牆을 窺豈劣가 日月이 至未暫이라 治病艾猶蓄이요 涉世舟初纜이라 蕩蕩已無疑하고 紛紛何足勘가 里社共勞勉하야 新穀이 見盈甔이라

昔遊蓬萊觀하야 古道追羲、軒이라 圖書萬軸藏하고 日月雙輪奔이라 多病되야 負國恩하니 事業을 安足言가 同游衆才彥이 斂衽皆盧前이라 退歸非好事로되 誠恐刺素餐하놋다 猶堪夙志諧하야 林下事塵編이라 心悅味芻豢하고 力愧功百千이라 涼飇撼庭樹하니 肝膽이 自生酸이라 玄晏은 一生痾하고 孝先은 晝日眠이라 但願遂此意하야 泉石送餘年하노라

我硯이 磨不出하야 龍蟠泓海乾이요 我腹엔 詩書空하야 欲呈非琅玕이라 獨來巖下居하야 松桂愛團團호라 天恩을 未敢承하야 忧惕久未安호라 伐檀寘河干하니 河水淸且瀾이라 秪爲食其力이니 誰信甌臾丸고 嶺路阻且長해서 躑躅停秋鞍호라

曉枕에 不成寐하니 空階에 秋雨聲이라 悲蟲이 襍四壁하야 攪耳到天明이라 因時感物變하고 撫事省己誠이라 世運迭隆替하고 天道叟虛盈이라 邯鄲엔 故酣夢이요 蠻、觸은 幾爭兵고 惟知金石堅이요 不願錦繡榮이라 回車及未遠하니 幸矣天所令이라

美人이 隔天涯하니 宿昔同所好라 相思不能忘하니 爾來胡不早오 我有一畝園하야 松菊幽貞保라 亦有梅與竹이 並我形癯槁라 悵望無與晤하니 誰哉肯此道오

次韻權生好文하나

適名人皆走趙如하니 應緣淺薄與頁條나 吾心이 正似天開鏡하고 古學은 還同日照明하니 博約淵源에 學有維라 明誠宗旨는 不容諫라 可憐才力이 能馳騁하나 只恐當前不顧處라

答權生應仁하니 二首라

白首心猶壯이요 青尖氣始降이라 爲提仍在彌하고 結社改臨江이라 逢觀에 尋金樹하고 正堂에 聽霧窓이라 何須高陰寧가 要擬鹿川龐가

汨汨悲流俗이요 滔滔混逝川이라 眼中生險地하고 頭上有高天이라 事忌爭雄長하고 詩難爽過前이라 古來傲至寶하니 不必在誇傳이라 應仁이 書及華使唱酬事하다

黃仲擧、求題畵十幅하다 丁巳

陋巷簞瓢

陋巷端居獨闇然하나 輝光烈烈照窮天이라 當時不有鑽堅力이런들 至教誰明萬世傳고

舞雩風詠

童冠春游亦偶然이어늘 何能感聖極稱賢고 若知箇裏眞消息하면 蓋世功名이 一點烟이리라

桐江垂釣

故人相見動星辰하고 歸釣桐江自在身이라 致世少康을 渠已辨이니 不須要我試經綸이라

栗里歸耕

卯金竊鼎勢滔天할제 擷菊江城有此賢이라 餓死首陽이 無乃隘아 南山佳氣要超然이라

濂溪愛蓮

牧丹傾世코 菊鳴賢하나 千載無人解賞蓮터니 感發이 特深無極老하야 花中君子出天然이라

孤山詠梅

一棹湖遊鶴報還한데 淸眞梅月이 稱盤桓이라 始知魏隱이 非眞隱이어서 賭得幽居帝畫看이로다

洛社獨樂

五畝荒園四海春에 澆花剖竹摠經綸이라 可知此樂이 能兼濟하야 終轉乾坤樂及民이러니라

武夷九曲

憫世難從聖海浮하고 隱屛嘉遯이 且優游라 晨門豈識當時意하랴 只有寒溪萬古流라

孔明草廬

龍德深藏自養珍하야 茅茨不剪僅容身이라 誰知一奮天旋轉하야 噓起炎光四十春고

康節兒車

至人生遇太平天하야 宇宙兒車樂事全이라 莫道無心經一世하라 淸風千古足人傳이라

遊太子山盤石하다

數層瑩淨石成逕하고 寒水粼粼穀漾波라 綠樹兩邊遮白日한데 幽香時度隔溪花라

遊孤山하다

十年重到訪孤山하니 綠水蒼崖照眼寒이라 惆悵主人은 何處去하고 空餘基築白雲間고 李上舍庇遠의 卜居遺址宛然하다

書孤山石壁하다

日洞主人琴氏子를 隔水呼問今在否아 耕夫揮手語不聞하고 悵望雲山獨坐久라 琴聞遠이라

尋에 改卜書堂地하야 得於陶山之南하고 有感而作하니 二首라

風雨溪堂不庇牀일새 卜遷求勝徧林岡터니 那知百歲藏修地가 只在平生採釣傍고 花笑向人하니 情不淺이요 鳥鳴求友하야 意偏長이로다 誓移三逕來棲息하노니 樂處何人共襲芳고

陶丘南畔에 白雲深하고 一道蒙泉이 出艮岑이라 晩日彩禽은 浮水渚하고 春風瑤草는 滿巖林이라 自生感慨幽棲處요 眞愜盤桓暮境心이라 萬化窮探을 吾豈敢이리오마는 願將編簡誦遺音하노라

再行視陶山南洞하고 有作하야 示南景祥、琴壎之와 閔生應祺와 兒子㑺과 孫兒安道하다

卜居退溪上한지 年光幾流邁오 寒棲屢遷地하나 草草旋傾壞라 雖憐泉石幽하나 形勢終偏隘라 悶焉將改求하야 行盡高深界터니 溪南有陶山하니 近秘良亦恠로다 昨日에 偶獨搜하야 今朝에 要共屆라 連絡陟巖背하고 斷崖臨江介라 綠水는 遶重洲하고 遙岑은 列千髻라 窺尋下一洞하야 宿願玆償債라 宛向山間에 時風이 如入薤라 衆綠은 靄霧霏하고 紛紅은 絢廚曬라 鳥鳴思雅詩하고 泉聲疑易卦라 歸醬足佳資니 辨此하면 遂人塊로라 我今從散逸하야 朝衣久已掛라 藏修詎無所아 地薄輕買賣라 荒榛有額坻하니 古爲今砥라 何人得占此와 漫爲興貰고 亟謀營環堵하야 窓戶看蕭灑라 圖書溢庋架하고 花竹映椶砦라 日月警遲暮하고 身心勉疲憊라 中誠望三益이요 外慕忘一芥라 此樂이 如壎篪하야 夫仁이요 匪稊稗라 爲君歌弗告하노니 無令齗一噴하라 噴音은 儐니 韻也라 見韻會하다

溪家에 飮歸하제 詠溪月하니 二首라

帶醉歸來信馬行할제 一鉤新月이 照溪明이라 縈回屢渡溪中月할제 溪月相隨曲曲淸이라

踏月歸時霜滿天하고 衣巾餘馥菊花筵이라 箇中에 別有醒心處하야 水樂鏘鏘太古絃이라

琴上舍夾之의 淸凉山韻이라

仙嶽今年子獨尋하니 我閒芒屩病凌侵호라 空吟美句霞飜眼이요 尙想高臺月滿襟이라 抗志不將雲作贈하고 讀書唯擬鶴知音이라 丁寧好在匡山勝하야 頭白須昇最上岑하리라

秋日登臺하다

出世能無友善才하고 索居恒恐壯心頹라 靑山巍巍終難狎이요 白髮森森漸不猜라 樂事는 只應尋處得이요 愁腸은 那復念時回아 天開絶勝滄浪境하야 風月襟懷付釣臺라

歲終에 琴聞遠、琴壎之、金子享가 將歸할제 示詩相勉하고 亦以自警하며 警安道하니 三首라

翰墨爭名은 已喪眞이니 那堪學業又低人가 可憐往日如奔駟하니 來歲工夫盍日新고

科目이 焉能累得人가 學通諸理可兼伸이라 如何滿世英才美가 一落終身未轉身고

生爲男子不訾身하야 此事何須讓別人가 齷齪無成應坐懦이니 從今努力競時辰하라

戍上舍運이 隱居俗離山下터니 黃仲擧就訪하고 有詩見寄ㄹ새 次韻하다 戊午 ○ 余少時에 望見此人於試場中하고 尙憶其標致하다

昔日專場秀터니 如今遯世翁이라 終南이 非捷徑이요 谷口에 信遺風이라 岸潤龍藏裏요 山輝玉韞中이라 誦君相和句호니 高興激人胷이로다

李秀才叔獻이 見訪溪上하다

從來此學世驚疑하야 射利窮經道益離라 感子獨能深致意하야 令人聞語發新知호라

滄浪詠懷하다

風埃顚倒幾逡巡고 尙喜林泉見在身이라 若水는 不應忘聖主요 羲之何必誓尊人가 屛山宴坐看飛雨하고 洛水閒臨玩躍鱗호라 二樂安能知妙趣하랴 眼前光景이 只今新이라

和趙上舍士敬하니 五首라

漁父滄浪喩濁清하고 陶公歸去願藏聲이라 非才食力을 何須問가 只自端居愧聖明이라

千頃黃陂豈濁清가 由來形大自宏聲아라 我無美質兼深學하꼰 空覔前言이 皦日明이랐다

澒洞奔流不解清하고 簷聲晝夜亂渠聲이라 何因上抉浮雲積하야 六合褰開輾大明고

八表同昏誰與清고 蠅蚊圭蓽殷雷聲이라 · 小齋賴有醒心處하야 綠竹紅葵映案明이라

誰分重濁與輕清고 此理何曾有臭聲가 欲識羲、文千古意ㄴ댄 雲臺眞箇牖人明이라 嘗與士敬으로 論啓蒙하다

答李仁仲하다

何時洞壑積陰淸하야 可試尋山屐齒聲고 默坐虛堂看變化하니 才明還晦晦難明이라

甚雨ㄹ새 有感하다 次李大用韻하니 大成의 所和라

去年夏旱秋大熟하야 穀斛嬴三匹布換이라 故知渴澤禾乃盛하야 借見天功人事半터니 今年夏潦跨秋月하야 長似黃河百川灌이라 直恐天瓢瀉不停이라 無乃月畢離無筭가 后土瘡痍田卒萊하니 農夫輟手相吁嘆이라 皆言水災甚旱

災하야勝子非徒若丘黃이라 日復日兮夜復夜에 但見四野洪流漫이라 明禋百祀任委棧이어늘 幽賦將何供執贄고 怒濤
波濤陵谷變하고 幾改窟穴魚龍竄이라 近畊秔稻獨峻茂하니 地轉高成亦難判이라 山翁이 未測天人理하니 易、範
誰能管窺玩고 日陽之咎는 應有由요 龍戰之傷도 坐不斷이라 由來天戒本昭昭하니 大號何難施渙汗가 豎陰薄正陽
履微는 古聖丁寧慮治亂이라 可令陽勝莫陰勝이니 此理正待伊、周贊이라 一身瓢瓣百疾纏하야 閉門飢臥愁眉攢이
라 去聲이니 見韻會하다 調息이 尤難值愆候요 防微遏盛은 理一貫이라 兩君吟嘆이 頻撫旋고새 欲和思乾屢捐腕이라
雕鎸肝腎聊自强하노니 寄處何妨發一粲가

七月旣望에 久雨新晴일새 紫霞峯作하다 二首라

野曠天高積雨晴하고 碧山環帶翠濤崢이라 故知山水無涯興하니 莫使無端世累攖하라
綠野新秋色이요 滄江乍霽天이라 高峯은 霞外迴이요 蕭寺는 壁中懸이라 歷歷汾川樹요 依依牧谷烟이라 偶來成
獨樂하니 莫遣俗人傳하라

九月에 如京할제 廿五日에 始出險하야 抵惟新하다

一路迢迢接玉京할제 多山多水盡難行이라 他鄉到處에 厭機巧하고 逆客逢時에 知物情이라 霜氣曉侵喬嶽冷이요
鴈行遙帶片雲橫이라 向來丘壑風流事를 回首無言倚驛亭이라 時自京來者가 皆傳說物論하다

冒雨入用安驛하다

山巖情性이 鹿麋同하니 自分年來에 天放翁이라 白髮紅塵은 曾不意요 畏途羸馬는 若爲衷이라 烟波舊伴은 秋
孤釣하고 松竹新居는 望畢功이라 撥雨衝泥投野館하니 歸雲落照思無窮현라

初入城에 松岡이 餉松酒하고 侑以二絶일새 次韻謝之하다

鹿走山林歲月深하고 魚窮不解嘆蹄涔이라 豈知今夜思鄉夢이 驚破晨鍾長樂音고
我匪轟豪索酒郎이어늘 忽擎松酒滿甁香이라 歲寒風味요 松岡韻이니 一擧何辭累十觴가

寄南持甫하다

急雨顚風撼夜牀하야 蘧然驚破夢還鄕이라 平生에 不恨儒冠誤하나 末路에 深知世事妨이라 漠漠橋山成久別이요 蒼蒼蕭寺定何藏고 嗟君欲識余心事ㅣㄴ댄 請誦衡門第一章하소 時甫、爲獻陵參奉하야 欲讀書於山寺하다

趙松岡挽章이라

望斷高標慘士林하고 松岡蕭瑟月空臨이라 黔妻는 不願餘斜被하고 震客은 曾慚却餽金이라 天上에 豈容辭作記하랴 人間에 難復遇知音이라 白頭握手코 仍成訣하니 長憶平生淚滿襟호라

次韻鄭靜而의 所和朴和叔하다 二絕이라

隱君은 城市圖書靜하고靜而 才子는 江湖歸夢長이라和叔 我自江湖到城市하나 一身長伴病吟牀호라

不是羽金輕作重이어니 寧能鳧鶴短爲長가 白頭臥病長安雪하니 慙愧當年讀易牀하노라

寄月川趙上舍士敬하다

一第平生幾誤身고 素衣今復化緇塵이라 月川歸去盤旋客아 莫恨年來到骨貧하라

舟中에 示南時甫하다 己未○春에 東歸할제 時甫、追及於大灘하야 同舟而行하다

曉靄는 濃仍晩이요 春山은 遠欲無라 江湖에 生錦浪하고 林野는 著屛圖라 物理何曾隱이나 人情自未符라 歸舟深載病하니 白日이 照襟孤라

三月三日이라

三月三日驪江上에 桃李半落코 梨花開라 蓬萊五雲屢回首하니 浩蕩烟波歸興催라

可興江上에 別南時甫하다

此後重逢知幾秋오 舟中今日別離愁라 還將白髮三千丈하야 去入仙源獨泝流하련다

曉發北倉江하야 入峽할제 寄時甫하다

曉日蒼凉코 積水空할제 緣崖躑躅爛蒸紅이라 郤隨漁棹桃原入이요 難與仙舟巾角同이라 關塞極天君向北이요 家山迎眼我歸東이라 定知此後長相憶하리니 努力無虧一簣功하소

● 連載

退溪逸話選 (四)

鄭飛石

第九話 眞實一路의 忠

퇴계는 유학(儒學)의 본도(本道)를 「입언수후(立言垂後)」에 두고 있다는 것은 앞에서 이미 말한 바 있거니와, 「입언수후」란 저술문자(著述文字)를 통해 후인(後人)에게 올바른 길을 깨우쳐 준다는 뜻이다. 퇴계의 학문하는 기본자세가 이미 그러했던만큼, 그는 나라와 임금에게 충성을 하는데 있어서나, 부모와 윗사람에게 효도를 하는데 있어서나, 언제든지 진실일로(眞實一路)의 길을 걸어왔다. 학자에 따라서는 일신상의 영달(榮達)이나, 개인적인 이해소관으로 곡학아세(曲學阿世)하는 무리가 허다했음을 우리들은 역사상에서 얼마든지 찾아 볼 수 있다. 그러나, 퇴계는 사리사욕을 초월하여 언제든지 명경지수(明鏡止水)와 같은 심정으로 정(正)과 사(邪)를 분명하게 갈라 놓았고, 비록 임금님 자신에 관한 일이라 할지라도, 옳고 그른 것을 품하는데 있어서는 추호도 주저함이 없었다.

퇴계의 사상이 「경(敬)」에 기본을 두고 있음은 천하가 다 아는 일이거니와, 경(敬)이란 임금에게는 충성을 다 함이요, 부모에게는 효도를 다 함이오, 친척과 친지들에게는 우의(友誼)를 다 함을 뜻하는 것이기도 하다.

퇴계가 임금에게 대한 충성이 어떠했던가를, 구체적인 사실을 들어 알아 보기로 하자.

퇴계는 공문(公門)에 들어갈 때에는 반드시 두 손을 모아잡고 조심스러운 걸음걸이로 경건하게 걸어 들어갔다。 몸이 아무리 피로 하더라도 어전에 나오면、처음부터 끝까지 설도있게 공경하고 조심하여、추호도 피로한 빛을 보이는 일이 없었다。

그리고、임금의 명령이 집에 이르면、반드시 공경하고 두려워 하여、관대(冠帶)를 깨끗하게 갖추고、문 밖에 나아가 공경스러이 받들어 정청(正廳) 책상 위에 놓고、뜰 아래서 네번 절한 뒤에야 당(堂)에 올라와 꿇어 앉아 읽었다。

임금을 사랑하고 나라를 걱정하는 충성심은 관(官)에 있을 때나 야(野)에 있을 때나 한결 같아서、한가지 좋은 정령(政令)을 들으면 기뻐서 잠을 이루지 못했고、나라의 처사가 마땅치 못하면 그 걱정이 얼굴에까지 나타났으니、신하로서는 임금의 덕을 도와 기르는 것을 최고의 의무로 삼아왔던 것이다。

퇴계가 마흔살로 사간원 정언(司諫院正言)으로서、임금에게 학문을 강론하는 경연시독관(經筵侍讀官)의 임무를 맡고 있을 때의 일이었다。 그해에는 마침 흉년이 들어、민심이 매우 흉흉했었다。 그러므로 퇴계는 경연에서、성상에게 서슴치 않고 이런 충언을 올렸다。

「근일에 가뭄이 심하여 백성들이 궁핍에 허덕이고 있사오니、성상께서는 수라에 바찬의 가짓수를 줄이셔야 옳을 줄로 아옵니다。 그 일은 비록 사소한 일에 불과하다고 말할 수도 있겠사오나、성상께서 민초와 고락을 같이 하신다는 뜻에서는 매우 중대한 일이오니、반드시 그렇게 하심이 좋을 줄로 아뢰옵니다。」

만인지상인 임금에게 감히 그와 같은 직간(直諫)을 올린다는 것은 퇴계가 아니고서는 누구도 말하기 어려운 충고였었다。

그나 그뿐이랴。 그해에는 가뭄이 심했으므로、임금은 민심을 수습하기 위한 방편으로 은사(恩赦)를 자주 내렸다。

그러나 퇴계는 거기 대해서도 옳지 못하다는 것을 임금에게 다음과 같이 충고하였다。

「가뭄 때문에 은사를 자주 내리시는 것은 옳지 못한 일이라고 생각되옵니다。 옛사람들이 말하기를 「은사를 자주 내리면

착한 사람들이 해를 입고, 간사한 무리들이 기뻐한다고 하였습니다. 요새 간사한 무리들은 [illegible] 내리라는 생각에서 죄를 꺼리낌 없이 저지르고 있사오니, 함부로 은사를 내리는 것은 오히려 세상을 어지럽히는 결과가 된 것이옵니다.」

퇴계는 군도(君道)에 대해 어전에서 이렇게 강론하였다.

「성상께서 사람을 쓰실 때에는, 그 사람의 재질과 장기(長技)에 따라 인물을 뽑기서야 하실 것이옵니다. 인재를 기르시는데 있어서는, 마땅히 그 법칙에 따르시야만 국가의 기강이 향상될 것이오니, 성상께시는 그 점에 각별히 유의하시도록 하시옵소서.」

경연에 있어서의 퇴계의 강론은 어느 한마디이고 지언(至言)이 아닌 것이 없었다.

임금(명종)이 처음 왕위에 올랐을 때에는 매우 영명하고 슬기로와서, 사람들은 모두들 그의 거룩한 덕이 이루어질 것을 믿고 바랐다. 그리고, 퇴계자신도 그렇게 되기를 믿고 성인지도를 힘써 강론하였다.

그러나 임금은 퇴계를 공경은 하면서도 공부에는 뜻이 없어 하였다.

퇴계는 경연을 통해 성인지도를 터득하도록 학문에 힘쓸 것을 여러 번 충고했지만, 임금은 그저 그러겠다고 대답만 할 뿐으로, 책을 읽으려고 하지 않았다.

이에 퇴계는 안타까움을 금치 못해 임금께서 성인지도를 터득하기 쉽도록 선현들이 지은 그림을 모으고, 게다가 자기가 자세한 설명을 가한 그림책을 만들어 올렸으니, 그것이 저 유명한 성학십도(聖學十圖)라는 저술이었던 것이다.

퇴계는 「내가 나라의 은혜를 갚는 길은 오직 이것이 있을 뿐이다」라고 말하면서 「성학십도」를 지어올렸고, 벼슬에서 물러나 낙향(落鄕)했었다. 그러나, 시골로 내려간 것은 나라에 대한 충성을 단념했기 때문은 아니었다. 조정에 인재가 없음을 은근히 한탄하여, 몸소 동량지재(棟樑之材)를 양성하여, 그보다 더 높은 경지에서 나라에 충성하려는 계획을 가졌기 때문이었던 것이다.

퇴계는 가난한 집에서 칠남일녀(七男一女)의 막내둥이로 태어난 데다가, 생후 일곱 달만에 아버지마저 세상을 떠나 버렸다。 그리하여、 보통아이들 같으면 편모 슬하에서 자란 호로자식이 되어버릴 형편이었지만、 어머니 박씨(朴氏)가 워낙 현모(賢母)여서 농사와 길삼으로 가난한 살림을 꾸려나가면서 퇴계더러、「너는 애비없는 호로자식이라는 말을 들어서는 안된다」고 항상 극진한 애정을 가지고 타일른 데다가、 퇴계자신이 또한、 어려서부터 효성이 극진하여、 마침내 학자로서 거인이 되는 동시에 효자로서도 다시 없는 아들이 되었다。

퇴계는 어려서부터 효성이 얼마나 극진하였든지、 무슨 일에나 어머니의 뜻을 어긴 일이 한번도 없었고、 어머니의 마음을 즐겁게 해드리기 위해、 어머니 앞에서는 언제나 얼굴에 웃음을 띠고 대했다。

그 자신도 본시부터 학문에 뜻이 깊었지만、 글공부를 더욱 열심히 한 것도 어머니를 기쁘게 해 드리기 위해서였고、 벼슬에는 뜻이 없으면서 과거를 본 것도 어머니를 기쁘게 해드리기 위해서였다。

그러므로 어머니가 세상을 떠나신 뒤에는、 제자들이 부모 섬기는 이야기를 하면、 퇴계는 무척 슬퍼하면서 자기를 죄인이라고 자처해 왔다。

그러기에 생일날 아침에 제자들이 축하의 술잔을 올렸을 때、 퇴계는

「어머니가 살아계실 때에 축하의 술잔을 한번도 올려보지 못한 죄많은 내가 어찌 그런 술잔을 받을 수 있겠느냐。」

하고 굳이 술잔 받기를 사양해 왔었다。

그러한 효성은 조상과 웃어른들을 섬기는데 있어서도 역시 마찬가지여서、 퇴계는 새로 난 물건이 손에 들어오면 반드시 종가(宗家)에 보내어 사당에 올리게 하였고、 만일 멀리 떨어져 있어서 보낼 수가 없을 형편이면、 집에 곱게 간직해 두었다가 제삿날을 기다려 지방(紙榜)만 써붙이고、 그 앞에 그 물건을 괴어놓고 조상들로 하여금 흠향(歆饗)을 하게 하였다。

언젠가 제자 이 덕홍(李德弘)이 그러한 광경을 보고,

「선생은 종손(宗孫)도 아니고, 가묘(家廟)도 멀리 떨어져 있는데, 무슨 까닭으로 그러한 제사를 하시옵니까?」

하고 물었더니, 퇴계는 이렇게 대답하였다。

「내가 사는 곳이 종가와 멀리 떨어져 있어서 제사에 직접 참여 하지는 못하나, 이른은 봄가을 신주의 제상에 올리기 전에 어찌 내가 먼저 맛을 볼 수 있겠는가。 내가 지자(支子)＝아래아들)인 까닭에 정식제사는 지낼 수 없지만, 이렇게 따로 해서 조상들의 은공을 보답하고자 함일세。」

퇴계는 제사에 쓸 술을 빚을 때에는 반드시 깨끗한 곳을 가리었고, 과실이나 마른 고기 같은 것은 제사를 위해 간직한 것이면, 어떤 경우에도 달리 쓰는 일이 없었다。

퇴계가 서울에 왔을 때 제사에 쓰려고 술을 빚게 되자, 따뜻한 방이 없어 술독을 자기가 거처하는 방에 두었던 일이 있었다。 그런데, 그 술독이 있는 동안만은 아무리 춥고 어두운 밤이라도 퇴계는 소변을 반드시 밖에 나가 보고 돌아오곤 하였다。

그리고 제삿날에는 술이나 고기도 들지 않았고, 비록 제사에 직접 참여하지 못할 경우에는 그날 밤만은 제사를 지내는 사람과 꼭 같이 엄숙하게 지냈다。 자기자신에게 대해서만 그처럼 엄숙할 뿐만 아니라, 손님을 대접할 경우에도 역시 그러하였다。

그러한 사실들을 보면, 퇴계는 조상들에게 대한 효성이 얼마나 참되고 극진했던가를 충분히 알 수 있는 것이다。

언젠가 제자들이 퇴계에게 제사에 대해 물어 본 일이 있었다。

「조상에 대한 제사는 성대하게 지내는 것이 옳습니까。 간소하게 지내는 것이 옳습니까?」

퇴계는 즉석에서 대답하였다。

「조상에 대한 제사는 살림 형편에 따라 성대하게 지내도 무방하고 간소하게 지내도 무방하다。」

「조상에 대한 제사는 반드시 지내야만 하는 것입니까?」

「지내고 싶은 사람은 지내고, 지내고 싶지 않은 사람은 지내지 않아도 무방하다。」

제자들은 그 대답을 듣고 깜짝 놀랐다。 퇴계선생이 설마 「조상의 제사를 지내지 않아도 무방하다」고 대답할 줄은 몰랐기 때문이었다。 그래서 제자들은 다시 물었다。

「선생님께서는 조상의 제사를 지내고 싶지 않으면 지내지 않아도 무방하다고 말씀하셨는데, 그것은 잘못 말씀하신 것이 아니옵니까?」

「그것은 조금도 잘못된 대답이 아니다。 조상에 대한 제사란 자식된 도리를 다하는 것 뿐이지, 제사를 지낸다고 해서 조상이 직접 나타나 제물을 잡수시는 것도 아니오, 제사를 지내지 않는다고 해서 돌아가신 조상이 굶어서 다시 한번 죽게 되는 것도 아니지 않느냐。 요컨대 제사란 조상에 대한 후손의 성의를 표시하는 예절이오, 성의일 뿐이다。 조상에 대한 성의가 없는 사람이 형식적인 제사를 백번 지내본들 그게 무슨 소용이 있겠느냐。 그러므로, 조상에게 효성이 있는 사람은 제사를 아무리 간소하게 지내도 그것으로 무방할 것이오, 그만한 성의가 없는 사람은 애당초 마음에도 없는 제사를 지낼 필요는 없는 것이 아니겠느냐。」

제자들은 그제서야 제사 지낼 때의 마음의 자세가 어떠해야 한다는 것을 깨달으며, 다시 물었다。

「선생님! 부모가 돌아가셨을 때에는 상(喪)을 반드시 삼년을 입어야만 하옵니까。 일년으로 탈상(脫喪)하면 아니 되옵니까。」

「그것도 위에서 말한 바와 같은 이치로, 一년으로 탈상하고 싶은 사람은 그래도 무방할 것이다。 요는 그 사람의 효성 여하에 달렸을 뿐이다。」

「그렇다면 어찌하여 구태어 삼년이라는 시한을 정한 것이옵니까。」

「반드시 삼년이 아니라도 무방하다。 그러나, 삼년이라는 기한을 정한 것은, 이 세상에 태어나서 세살이 되기까지는, 부모님에게 너무도 많은 괴로움을 끼쳤기 때문에 부모님의 한없는 은혜를 삼년간이나마 성실하게 갚아드리자는 생각에서, 삼년이라는 시한을 정했을 뿐이니라。 그러나 그 기간만으로 어찌 부모의 은혜를 다 갚았다고 말할 수 있겠느냐。 그래서 두고 두고 조상의 제사를 지내게 되는 것이니, 요컨대 모두가 그 사람의 효성 여하에 달린 것이니라。」

제자들은 선생의 참되고 극진한 효성에 새삼스러이 감탄했던 것이다。

退溪學界消息

▽ 退溪學研究院, 八月二十日, 退溪思想講演會 盛了

▽ 中國哲學分科研究會, 陶山書院서 六月 定期月例會

▽ 友枝龍太郎, 渡部學 敎授 等 陶山書院서 滯留 硏學

▽ 退溪學硏究後援會 主催 退溪思想講演會, 大邱서 盛了

▽ 近世 東亞細亞에 있어서의 「朱子學과 李退溪」 國際學術會議 收支報告書 접수

▼……退溪學研究院、八月二十日、退溪思想講演會 盛了

本 退溪學研究院은 八月 二十日(土) 午後 二時、新山會館 三層 講堂에서 退溪思想 特別講演會를 開催했다。 더운 날씨였음에도 불구하고、5百여명의 斯學同好人이 모여 超滿員을 이룬 가운데 始終一貫 진지한 분위기 속에서 진행된 이번 講演會는、退溪思想은 물론 나아가서 韓國思想의 未來展望에 많은 示唆를 주었다。

이번 강연회에 發表된 演題 및 演士는 아래와 같다。

李退溪와 熊本實學黨……友枝龍太郎

退溪先生의 哲學思想과 現代社會……柳正東

退溪思想의 十九世紀展開……渡部學

朝鮮朝 道學精神과 士林政治의 特色……崔昌圭

▼……中國哲學分科研究會、陶山書院서 六月 定期月例會

韓國哲學會 中國哲學分科研究會에서는 六月 二十三日 斯學의 殿堂인 陶山書院에서 六月 定期月例會를 가졌다。

숨가쁜 都市生活의 소음에서 벗어나 山紫水明한 陶山書院에 머문 18명의 會員들은、退溪先生의 墓所를 參拜하고 또、典敎堂에서 退溪先生의 學問과 逸話에 대하여 談論하면서 뜻깊은 하루를 보냈다。 宿泊施設의 미비로 學者들이 長期間 硏學할 수 없음을 안타까워 하면서、언제 어느 때라

도 退溪先生의 숨결이 스며 있는 遺蹟을 찾아와 退溪思想은 물론 退陶弟子들의 學問을 研究할 수 있는 常設機關이 陶山에 세워지기를 기원한다고 전해 왔다。

▼……友枝龍太郎、渡部學教授 等 陶山書院서 滯留 研學

旣報한 바대로、日本 廣島大學의 友枝龍太郎博士、東京武藏大學의 渡部學 教授 등 三人의 學者는 八月中旬께 陶山書院을 들러 參拜하고、수일간 머물면서 研鑽의 時間을 가졌다。退溪先生의 文集、遺墨 등 遺蹟을 돌아 보면서、이러한 환경 속에서 退溪先生과 같은 大學者가 나올 수밖에 없지 않겠느냐고 연신 감탄한 友枝博士 등은 退溪思想을 열심히 研究하여 내년에는 좋은 論文을 發表하겠다고 約束、退溪先生文集 뿐 아니라 退陶弟子들에 대한 많은 資料도 구해 갔다。반가운 일이라 아니할 수 없다。國內는 물론 國外에서도 韓國學에 대한 바른 이해와 研究가 이루어 지기를 기원한다。

▼…退溪學研究後援會 主催 退溪思想講演會 大邱서 盛了

退溪學研究後援會에서는 八月 二十四日 午前 十一時、大邱 慶北大學校 講堂에서 退溪思想에 관한 講演會를 가졌다。大邱市內는 물론 인근 地方에서도 모여 盛況을 이룬 이번 講演會의 講師는 廣島大學의 友枝龍太郎博士로、題目은「朱子學과 退溪思想」이었다。

▼……近世東亞細亞에 있어서의「朱子學과 李退溪」國際學術會議 收支報告書 접수

近世 東亞細亞에 있어서의「朱子學과 李退溪」國際學術會議에 대해서는 이미 第十四輯에 特輯으로 全文 收錄하였거니와、國際學術會議 主催側인 日本李退溪研究會에서、아래와 같은 國際學術會議의 收支報告書를 보내왔기에、이에 全文을 讀者 여러분에게 참고로 알려 드린다。

〈全文〉

時下炎夏之際에 더욱 清祥하심을 慶賀하는 바입니다。

그런데 지난 五月末에 東亞細亞에 있어서의「朱子學과 李退溪」國際學術會議를 東京에서 開催함에 際하여는、格別한 配慮를 받자와 더분에 대략 計劃한 바대로 運營하여、큰 成功을 거두었읍니다。그리고、研究發表의 論文集 刊行 등 殘務處理는 日時를 要하기 때문에、爲先 여기에 寄附하여 주신 各方面에 대하여 別紙의 收支報告를 함과 동시에 格別하신 厚誼에 對하여 深甚한 感謝의 뜻을 表하는 바입니다。

事務處理관계로 遲延된 점 容恕 있으시기 願하면서、感謝의 뜻과 아울러 報告의 人事를 드립니다。

一九七七年 八月 日

大會常任顧問・全國師友協會會長 安岡正篤

大會會長・李退溪研究會會長 阿部吉雄

〈收支報告書〉

〈收　入〉

大韓民國駐日大使館	[illegible]
亞東關係協會	二〇〇、〇〇〇
國士舘大學	二五〇、〇〇〇
大東文化大學	二五〇、〇〇〇
二松學舍大學	二五〇、〇〇〇
實踐女子大學	一五〇、〇〇〇
全國・關西師友協會	二、五〇〇、〇〇〇
明治神宮	三〇〇、〇〇〇
銀行關係有志	一、〇〇〇、〇〇〇
山形相互銀行	一〇〇、〇〇〇
東京商銀信用組合	一〇〇、〇〇〇
小野田세멘트	三〇〇、〇〇〇
日本電熱計器	一〇〇、〇〇〇
旺文社	一〇〇、〇〇〇
明德出版社	三〇、〇〇〇
阿部吉雄	五〇〇、〇〇〇
上草　顯	五〇〇、〇〇〇
李東俊	一〇〇、〇〇〇
祝金(越川他4名)	五〇、〇〇〇
總　計	九、八四五、五〇〇

〈支　出〉

會議準備費	[illegible]
會議關係印刷並びに發送費	八一、七[illegible]
會場使用費	[illegible]
會議運營諸費	[illegible]
米國學者招待航空費	九六〇、〇〇〇
宿　泊　費	七六〇、八〇〇
食　　　費	六三一、五一〇
리셉숀(4回分)	一、九五四、二四〇
講演謝禮	二〇〇、〇〇〇
紀念品代	四九〇、〇〇〇
事務連絡費	三一一、二五〇
人　件　費	三七〇、〇〇〇
日光觀光諸費	四三〇、一〇〇
諸　雜　費	二八〇、五六〇

〈以下　支出豫定〉

會議發表論文出版費	一、一〇〇、〇〇〇
發　送　費	一五〇、〇〇
殘務處理費	一八四、一四〇
總　　計	九、八四五、五〇〇

開會辭

李家源
〈延世大學校 敎授〉

退溪先生께서는 일찌기 《陶山十二曲》 중에서 學問의 自强不息을 流水에 比하고, 그 成果를 青山의 萬古常青에 比하셨읍니다.

退溪學이 本邦에 있어서는 이미 悠久 四世紀 동안 수많은 研究·著述이 前輩諸賢의 文集 중에 실려 있었으며, 異邦인 日本에 있어서도 退溪學派가 確立된지 二世紀餘가 되었읍니다.

지난 一九七二年 先生의 易簀하신 四百周忌를 맞이하여 새로운 角度에서 先生의 學術·思想에 對한 研究·著述이 자못 활발하여, 一九七六年에는 韓·中·日 三個國의 學者가 慶北大學校에 모여서 「退溪思想研究」國際學術大會를 열었고, 올해 一九七七年 여름에는 日本 東京에서 「近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪」 國際學術會議가 열리어, 또 三個國 이외에 美國學者가 參加하였읍니다.

이제 이 自强不息의 一環的 機運으로서 이번 退溪學研究院에서 「退溪思想講演會」를 열어 國內學者와 日本學者를 한자리에 招待하여 새로운 研究, 또는 往日의 未盡한 餘緒를 듣기로 하였읍니다.

이 자리에 濟臨하신 여러분은 이를 傾聽하여 많은 欣賞과 聲援이 있으시길 빌어 마지 않습니다.

끝으로 특히 講演을 맡아 주신 友枝·渡部·柳正東·崔昌圭 諸教授에게 感謝의 뜻을 表하는 바입니다.

이 頭緒 없는 몇 마디 말씀으로써 開會의 人事를 드리는 바입니다.

一九七七年 八月 二十日

李退溪와 熊本實學派

友枝龍太郎
〈廣島大學 教授〉

오늘 韓國의 諸賢들 앞에서 말씀을 드릴 수 있는 기회를 얻어, 저에게 있어 이보다 더한 光榮이 없읍니다. 이와 같은 사정으로 된 것은, 실은 지난 五月 末日의 「近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪」 國際學術會議에서 貴國에 있어서의 退溪를 中心으로 한 朱子性理學의 研究가 盛大한 것에 놀람을 금치 못했던 까닭입니다. 지금까지 中國과 日本의 朱子學에 달라붙어 공부해 오던 저에게 있어, 貴國의 朱子學의 樣相을 究明하지 않으면, 아무 것도 될 수 없다는 自覺이 생기었기 때문입니다. 이러한 기분을 가지게 되어 있는 터에, 退溪學研究院 代表이신 李東俊 선생으로부터 「韓國에는 文獻도 많이 있고, 陶山書院은 참으로 아름다운 곳입니다. 한번 나와 주십시오」 하는 말씀을 듣고, 이것이 誘因이 되어서 貴國을 訪問하게 되었읍니다. 금후 이 渡韓을 機緣으로 하여, 내가 지금까지 해 온 朱子研究의 方法을 사용하여, 韓國에 있어서의 과거의 朱子學受容의 樣相과 그 展開를 탐구하고, 그 特殊性을 밝혀 나가려고 생각하고 있읍니다. 가깝고도 먼 곳이었던 貴國에 찾아와 보니, 白人에 接하는 것과는 완전히 달라, 모든 점에서 違和感이 없이 다시 더 없는 親近感을 느꼈읍니다. 이것도 여러분의 따뜻한 情에 의한 것이라고 깊이 感謝하고 있읍니다.

오늘은 演題에 표시한 것과 같이 저의 鄕黨의 儒先과 李退溪先生과의 思想的 聯關을 말씀올리어, 주어진 責務를 다할까 생각하는 바입니다.

제가 李退溪先生의 이름을 안 것은 橫井小楠遺稿를 大學時代에 읽은 그때부터입니다。小楠은

「明一代의 眞儒는 薛文淸이라 하겠읍니다。그밖에 朝鮮의 李退溪가 있는데、退溪가 도리어 文淸보다 위라고 생각되며、古今絕無의 眞儒는 朱子 이후 이 二賢이 있을 뿐입니다。(橫井小楠遺稿・本庄一郎앞 一三〇頁)」

라고 하여 지난날에 있어서의、朱子學을 中心으로 한 貴國과 우리 나라와의 文化交流의 親密함을 알고 感謝하였었던 것입니다。여기에 하나 더、本人과 貴國 性理學과의 관계는 第二次大戰 終了後 鄕里로 돌아가 있을 때、우연히도 人吉(ひとよし)高校를 방문하여 朝鮮版 朱子語類・性理大全・困知記가 있는 것을 보고 놀랐으며、특히 朱子語類가 明의 成化刊本을 받아 完全하게 序・跋을 갖추고 있는 것을 알고서、이로부터 朱子語類의 文獻調査를 시작하게 된 일입니다。이 經緯는 拙著「朱子의 思想形成」의 부록에 기록하고 있읍니다。당시 제가 北京으로부터 購入한 朱子語類는 淸刊通行本으로、成化의 序・跋이 전연 없었고、또 和刻本도 缺落이 있어 충분하지는 못하였으므로、제가 驚嘆한 것도 까닭없는 일은 아닙니다。나의 朱子研究를 促進시켜준 機緣의 하나는 실로 朝鮮版 朱子語類의 發見에 의한 것입니다。

그런데 橫井小楠(一八〇九―一八六九)은 明治2년에 刺客의 손에 쓰러졌읍니다만、舊思想 속에서 生長하면서도 우리 나라의 近代化를 先取한 것과 같은 思想의 所有者로서、바로 이 小楠이 마음으로부터 退溪를 尊崇하고 있었읍니다。小楠은 이른바 道學을 主體的으로 體認受容하여、章句에 얽매이지 않고 活見을 열어 世務에 施行할 것을 주장한 사람입니다。그는 31歲時에 熊本藩으로부터 江戶遊學을 命받고 天下의 俊傑들과 交遊하였으나、酒失 때문에 歸國을 命받아 70日동안 禁足의 戒에 服하고、문을 닫고 讀書하여 程朱의 書에 沈潛하고 陽明의 書의 不可함을 看破하여、自己의 과오에 반성을 加하고 自戒에 힘썼읍니다。

「少壯貴意氣、故爲驚俗行、一旦悔往事、恍惚見天性、書卷知道味、善端加畏敬、寄語故舊人、忽笑持嚴正。(小楠傳上、六六頁)」

「嘗讀朱子書、如有會其旨、致知固不輕、所重在實履、靜裡養間氣、動處察天理、須臾不離道、至此是達士。(同

上、六七頁)」

「靜裡養間한 氣」는 存養、「善端加畏敬」「動處察天理」는 省察、「致知」는 知、「實踐」는 行으로서、이것은 朱子나 退溪를 稱揚한 大塚退野의 學統에 의한 것입니다。 그리고 또

「吾慕退翁學、學脈淵源深、洞通萬殊理、一本會此仁、進退任天命、從容該道心、晩息百年久、傳習有幾人。(同上)」

이라 읊었읍니다。 이 「退翁」은 大塚退野(一六七七—一七五〇)인데、小楠보다 百年정도 앞서 나온 熊本의 儒者입니다。 小楠은 뒤에 「退翁」을 「紫陽」에、「百年久」를 「千秋久」로 고치어 朱子로 하고 있읍니다만、「百年久」를 「世年久」로 하면 이것을 退溪에 댈 수도 있읍니다。「一本會此仁」의 仁에 대하여 退野는

「仁者、心之德而具萬里。(孚齋存稿拾遺、肥文叢四、六六六頁)」

라고 하고 있읍니다만、退溪는 仁說圖의 後記에서

「大學傳曰、爲人君止於仁。今欲求古昔帝王、傳心體仁之妙、盖於此盡意焉。(聖學十圖、仁說圖後記)」

라고 하고、또 自省錄에서

「心爲太極、……此理無物我、無內外、無分段、無方體。方其靜也、渾然全具、是爲一本、固無在心在物之分。及其動而應事接物、事事物物之理、即吾心本具之理。但心爲主宰、各隨其則而應之。……但又云、所謂一本者、指理之總腦處、非指在心者。夫既曰只是一理、則理之總腦、不在於正、更當何在。………謾曰只是一理、則恐於一本萬殊處、猶有所未瑩也。(自省錄、答鄭子中)」

이라고 하여 「一本」「一理」를 主體的인 「心」에 대고 「傳心體仁의 妙」를 力說하고 있음이 判明되고 있읍니다。 小楠은 退野를 통하여 退溪의 思想에 파고 들고 그것을 또、朱子에로까지 하고 있는 것으로서、여기에 朱子—退溪—退野—小楠으로 傳하여지는 理學心學의 特色이 발견됩니다。 小楠은 또 學校問答書에서

「天地 사이에 오직 이 一理뿐이나、人間의 有用이 千差萬變으로 限이 없다 하더라도、그 歸宿은 心의 하나

「[一]일 뿐입니다. 그렇다면 이 心을 근본으로 하여 미루어 남에게까지 미치고 萬事의 政이 서로 이루어져, 本末 體用 彼是의 변화는 있어도 二로 떨어져나갈 이치는 없읍니다. 이 二로 떨어져 나가지 아니함이 一本으로부터 萬殊에 이르고, 萬殊로부터 一本으로 歸着하는 道理입니다. (遺稿、四頁)」

이라 하고 있고, 특히 小楠의 경우에는 形而上學的 理體, 太極의 一理一本이라 하기보다는 오히려 現實日用의 社會에 있어서의 萬殊萬變을 「心의 一」로 하여, 이것을 「一本」으로 包括하는 樣相이 강력하게 나타나고 있읍니다. 朱子도 물론 「心爲太極」이라 하고, 明德이나 心을 「衆理를 갖추어 萬事에 應하는 것」으로 하고는 있읍니다. 다만, 그 歸宿을 「心의 一」로 하는 小楠의 思考는, 退溪에 힘입은 바가 매우 크며, 특히 「이 마음을 근본으로 하여 미루어 사람들에게 미쳐나가 모든 政事가 이루어진다」고 한 부분은 退溪의 「存心은 政事를 내는 근본」(自省錄、答黃仲擧)에 연관되는 것으로 생각됩니다.

小楠은, 大塚退野에 대하여

「拙藩의 先儒 大塚退野(……李退溪의 自省錄을 보고서 程朱學의 의미를 깨닫고, 나이 二十八에 脫然히 陽明學을 棄고, 程朱學으로 기울어졌읍니다. (遺稿、本庄一郞에게、一三二頁)」

라고 하고 있읍니다만, 當時 小楠이나 元田永孚가 다같이 退溪의 自省錄과 朱子書節要를 잘 읽고 있어서, 小楠 자신이 「朱子—退溪—退野」의 道學의 系譜를 繼承하는 者였다고 말할 수가 있읍니다.

또、小楠은 功利에 흐르지 않고, 禪에 흐르지 않고, 窮理純熟할 것을 希望하였읍니다.

「此道未聞一躍求、不助不長自悠悠、即今鬢髮如斯綠、修道同爲白首頭、不流功利不流禪、大丈夫心希聖賢、盡得終生堅苦力、欲披雲霧見青天。(遺稿、送池邊熊藏歸柳川、八七四頁)」

그런데 退溪는 自省錄、答南時甫에서

「聖言上達不言悟、功在循循積久中、既說無爲便說誤、如何自說落禪空、窮理須就日用平易明白處、看破敎熟、優游涵泳於其所已知。唯非著意非不著意之間、昭管忽忘、積之已久、自然融會而有得。尤不可執捉制縛以取其速驗

也。(自省錄、答南時甫)」

라고 逃하며 禪空에 떨어지는 것을 옳지 못하다 하고、非著意非不著意의 사이에 照管하여 있음이 없이 漸進的으로 窮理積久하여 自然히 融會할 것을 說하고 있읍니다。이 점 小楠의 詩는 退溪와 연관을 갖습니다。小楠의 先君 退野도

「먼저 虛心平氣하게 근본을 이루는 길이 肝要합니다。여기에 표나기를 서두르지 말고、得處에 固滯하지 말고、의심나는 곳을 항상 마음에 두어 생각을 깊이하여、新奇可喜의 說을 좋아하지 않고、古人의 平易한 說에 따른다。이같은 意思를 갖춘 후에 格物의 功을 쓰는 것입니다。그 功用의 방법은 一理에 만나면 그 理를 推究融釋 脫落한 후에 또 다른 일을 窮究한다。그것도 또 이와 같이 하여 밤낮으로 게을리 하지 않으면 積累의 功에 의하여 脫然貫通의 妙處에 이르게 됩니다。(孚齋存稿 二、肥文叢、六一一頁)」

라 하고 있어 退溪와 완전히 一致하고 있읍니다。이것은 延平答問을 이어 받아 體認自得의 窮理融釋을 說한 退溪를 退野・小楠이 繼承하고 있다는 證據입니다。

小楠은 유달리 退溪를 존숭하여 本領定立의 문제에 대하여 두번씩이나 自省錄冒頭의 말을 引用하여 스스로 자기 所見을 더 첨가하여 弟子에의 贈言으로 하고 있읍니다。

「李退溪曰、第一須先將世間窮通得失榮辱(利害)、一切置之度外、不以累於靈臺。旣辨得此心、則所患(蓋)已五七分休歇矣。

學者當先立本領。本領已立、斯始可居之處。所謂本領者、在李退溪之此言。而眞心會得、洒然脫却、則順地逆境無不適而泰然焉。葦北德富子、將歸其鄕。餘告之以此言、更述其所以然者、以爲贈言如此。(遺稿、七二三-四頁)」

世間의 窮通 得失 榮辱 利害를 모두 置之度外하는 것은 여간 힘든 일이 아닙니다만、이것은 實際로 體認해 보면 참으로 그대로인 것이어서、野에 내려와 野人의 처지가 되면 누구나 이 感慨의 境地에 도달하지 않을 수 없읍니다。그리하여 단순한 知識上의 理解를 물리치고、참으로 本領을 터득할 것을 강조하였읍니다。

「本領은 仁義禮智의 性을 가르켜 말하는 것은 아닙니다。 예로부터 聖賢이 사람에게 指示하신 性命의 理를 사람의 마음에 固有하고 있다고까지는 알고서도、 眞實로 固有하고 있음은 알지 못한다。 그런데 本心의 感發에 느끼어 참으로 이것이로구나 하고 마음에 眞實로 理會한 것이 本領의 理會라고 말하는 것이다。 이같이 理會할 때에는、 世間의 窮通 得失 榮辱 등의 一切의 外欲을 실로 度外의 일로 생각하여 절대로 이 마음을 번거롭게 하는 일이 없다。 이런 경지에서 舜何人、 我何人의 뜻이 脫然히 일거나 이 學問에 딱 들어맞고 日用事實의 위에 나아가 致知力行의 修行이 되는 것이다。 (遺稿、 九四四頁)」

이라 하고 있읍니다。 이점은 退野도 마찬가지이어서

「所謂爲己者、 欲得于己焉。 故於其初、 身外之事、 榮衰休戚毁譽得喪、 一切置之度外、 不容其心、 而當見其在己者爲何物。 旣知在己者爲何物、 則如飢食渴飮、 不可有絲毫爲人之意也。 如此而始可共學道矣。 (孚齋存稿一、 喩友、 肥文叢、 六〇〇頁)」

라고 써서 보내고 있읍니다。 退野、 小楠이 退溪와 一體가 되어서 本領의 定立에 성실하게 탐구하고 있는 모양을 엿볼 수 있읍니다。

이와 같이 小楠의 實學은、 우선 먼저 眞心을 會得하고 本領을 터득한다는 主體的 自覺의 學問이었읍니다。 따라서 小楠에 있어서는 學問이란 方寸(마음)의 修行이고、 그리고 그같은 方寸의 良心을 擴充하여 日用事物 위에 習鍊하는 것이었읍니다。

「學問의 뜻(義)은 어떠한 것인가。 나의 마음에서 理解하여야 한다。 …… 古人의 이른바 學은 과연 어떤 것인가 하면、 완전히 나의 方寸(마음)의 修行이다。 良心을 擴充하고 日用事物의 위에서 功을 쓰게 되면、 전부가 學이 아닌 것이 없다。 父子 兄弟 夫婦의 사이로부터 君主를 섬기고、 친구와 사귀고、 賢者에 가까이 하고、 大衆을 사랑하는 것이다。 百工技藝農商의 사람과 서로 말하고、 山河草木鳥獸에 이르기까지 그 일에 即하여 그 理를 解하고、 그 위에 책을 읽어 古人의 事歷成法을 생각하고、 義理의 無窮함을 알고 孜孜히 쉬지 않고

우리 마음을 날로 靈活하게 한다. 이것이 곧 學問이오, 修行이다. ……後世의 學者는 日用의 위에서 깨달음이 없이, 오직 책에만 나아가 聽命한다. 이것은 古人의 배워야 할 것을 배우는 것이 아니고, 이른바 古人의 奴隷라고 하는 者이다. (遺稿, 九三二頁)」

그리하여 여기에는 朱子 大學或問에 있어서의 窮理의 重視가 보여집니다.

小楠에 있어서의 體認窮理의 學은, 學校問答書에서는 修己治人·學政一致·朋友講學·文武兼修로 되고, 나아가 仁義, 忠誠, 誠意에 근거한 文武一途論이 展開되고, 또 天地仁義의 大道에 근거한 夷虜應接 大意로 되어 大國의 恣意를 容許하지 않는 國防論을 서술하고, 陸兵問答書에서는 어떻게 西洋의 銃砲術器械를 攝取해 나가느냐는 데에 辨證法的인 思索도 보여, 日本 近代化의 先驅的 役割을 한 樣相이 보여집니다. 다만

「堯舜으로 하여금 當世에 살게 한다면 西洋의 砲艦器械百工의 精과 技術의 功이 빨리 그 功用을 다하여 當世를 經綸하고 工夫를 넓혀 주실 것이, 서양이 미칠 바가 아니다. ……三代治道의 格物에 비해 宋儒의 格物은 그 뜻이 이르지 못한 점이 있다고 할 것이다. 一草一木 모두 理가 있으니 모름지기 이것을 格하여야 한다고 들리기는 하나, 이것도 草木이 生殖을 完遂하여 民生의 用에 達하는 것과 같은 格物로는 생각되지 않고, 무엇에도 理를 궁구하여서의 格物로 들린다. (遺稿, 沼山閑話, 九二三頁)」

에 보이듯이 窮理技術의 문제를 堯舜三代에 연관시켜서, 혹은 西洋의 民主主義를 찬미하여 「와싱톤」을 西洋의 堯舜이라 하고, 宋儒의 窮理學을 「理를 窮究하여서의 格物」이라 하고 있는 부분은, 제가 究明한 바의 朱子의 窮理學의 性格에서 따져 본다면, 아무래도 小楠의 認識不足의 面이 보이기도 합니다. 이것은 그러나 아마도 西洋의 衝擊이 대단하였기 때문이라 생각됩니다.

小楠의 感化를 받은 元田永孚先生은

「程朱의 學은 朝鮮의 李退溪에게 傳하고, 退野先生이 그(李退溪) 所撰의 朱子書節要를 읽고 超然히 얻은 바가 있다. 나는 이제 退野의 學을 傳하여 이것을 今上皇帝에게 奉上하였다. (小楠傳上, 所引 元田永孚)」

라고 하여 程朱—退溪—退野로 傳하여지는 學統 아래서 明治의 敎育方針을 定立하였읍니다。 例의 敎育勅語는 人倫의 理法의 實現과 文明技術의 攝取를 說하여 世界平和를 念願한 것으로서 決코 侵略主義는 아닙니다。

우리는 以上에 말한 바、中國、韓國、日本에 傳하는 理學·心學을 마음의 故鄕으로 하여 研究를·進展시켜 나갈 것을 念願하고 있읍니다。

도리켜 보건대 江戶時代에 受容된 退溪의 體認自得의 學은 우리 나라의 傳統으로 되고 있읍니다。 다만 太極論·理氣論 같은 純粹哲學에 속하는 面이 어떻게 되어 있는지는 阿部吉雄先生 이외에는 별로 하는 사람이 없어、우리 나라에서는 충분히 解明되어 있지 않습니다。 나는 일찌기 「朱子의 思想形成」을 完成한 나 自身의 方法論을 사용하여 우선、退溪를 비롯하여 그 周邊을 탐구하고、退溪의 思想은 어떻게 展開하였으며、朋友 門人과는 어떻게 交流하였는지를 究明하려고 생각하고 있읍니다。 退溪를 알기 위하여는 그 前後左右의 對者를 알지 않으면 아니되고、이같은 方法—즉、제가 朱子를 分析한 方法—을 사용하여 韓國性理學의 深奧함을 理解體得해서 現代의 潮流 속에 우리의 傳統思想을 流入시키는 役割을 다하고자 생각하는 바입니다。 退溪의 「無極而太極」「理發氣發」의 문제에 대해서도 이제까지 思索體認하고 있는 점이 없는 것은 아닙니다만、거의가 이제까지의 和刻本에 의하고 있었던 터여서 疑問이 잔뜩 남아 있읍니다。 저는 一老學徒에 지나지 않습니다만、程朱學에 있어서의 義理의 體認實踐과 學問窮理의 情熱에 있어서는 朱·李·大·橫·元의 諸先生에 배워서、쓰러진 뒤에 그친다는 覺悟를 가지고 있읍니다。

이것을 機會로 韓國에 있어서의 諸賢의 敎示를 念願하여 마지 않습니다。 退溪에 관계가 있는 七絶 두 首를 읊고 本講演을 마치고자 합니다。

丙辰歲晩

得失窮通都付天　求眞致察豈難全
西齋歲盡鍾聲到　默坐澄心自洒然

丁巳訪韓

退翁心學夙東傳　往世儒先稱厥賢
欲訪振鈴鳴鐸地　飛鵬忽到溪陽天

退溪先生의 哲學思想과 現代社會

柳 正 東
〈成均館大學校 敎授〉

I

한 사람의 言行이 그 사람의 哲學의 所産이라고 할 때 그가 가지는 論理體系와 함께 注意깊게 살피게 되는 줄 압니다. 그러한 뜻에서 退溪先生의 哲學思想은 그의 生涯를 함께 보아야 하며, 그 一生은 또 先生이 지니는 論理構造의 反映이라고 생각해서 言行에 特別히 關心을 가지게 됩니다.

69세 되던 一五六九年 三月 四日 深夜에, 退溪先生은 宣祖와 마주 앉게 되었읍니다. 三三세에 발을 내디딘 官職生活은, 四大士禍를 背景으로 젖어오는 社會雰圍氣 속에서도 出世를 거듭하여 왔던 바, 이 해의 正月달에는 禮曹判書, 知中樞府事, 議政府右贊成 等을 연이어 받게 되었으나, 辭讓을 해왔던 것입니다. 이미 官職을 떠나서 學究生活을 하고자 決心한 것은, 이보다 앞선 一六年前인 53세 때(一五五三年) 3月 17日字 日記에 學以終身이라고 기록되어 있어, 學問으로 終身하려는 決心이 엿보입니다. 이제 宣祖를 뵈옵고자 한 것도, 故鄕으로 돌아가고 싶은 心情에서 允許를 받으려 請願하였던 까닭인 것입니다. 宣祖의 나이는 18세, 69세 高齡의 先生은 對座하여 惜別의 이야기가 오고 갔읍니다. 宣祖는 先生을 引見하고 더 머물러 있을 것을 勸하였지만, 再三 辭

讓하는 先生에게 더 이상 말릴 수 없음을 알아차린 宣祖는 말하였읍니다。

「卿이 이제 가려하니 나를 爲하여 하고 싶은 말이 없는가?」

子息에게 타이르듯、學生에게 가르치듯、그 親切하고 겸손한 先生의 모습과 言說內容은 여기에 다할 時間도、자리도 아니려니와、대개 「獨智로 馭世하지 말 것과 國庫를 든든히 할 것」을 말하고 아울러、周易 乾卦上爻와 心統性情圖를 가지고 아뢰었읍니다。獨智로 馭世하지 말라는 말은、賢臣의 進言을 귀담아 들으라는 말이고、國庫를 든든히 하라고 함은、南北有虞과 民生困悴를 豫防하기 위함이지만、乾卦上爻와 心統性情은 人間의 主體的인 문제에 속하는 것이었읍니다。宣祖는 이 心統性情과 圖上의 虛靈知覺을 물었고、여기에 대하여 先生은 張橫渠의 西銘을 가지고 대답하였읍니다。宣祖가 다시 「더 하고 싶은 말이 없는가?」하였더니 「戊午 甲子士禍는 더 말할 것도 없고、己卯에 士林들이 大禍를 입어 小人이 乘勢했던 悲運을 恨嘆」하고 「善類를 保護하여 國家의 正脈을 바로 잡을 것」을 懇切하게 力說하였읍니다。宣祖는 이 말을 듣고、

「卿의 말을 마땅히 경계하겠노라、朝臣으로 推薦할 만한 人材는 없는가?」

라고 물었읍니다。大臣과 六卿과 首相이 모두 훌륭한 분들이라서、이에서 더 좋은 사람이 없다고 한즉、다시 宣祖는

「學問하는 이는 누구인가?」

를 물었읍니다。先生은 難言이라고 하여 程子의 말을 引用하였고、奇大升이 글을 많이 읽어서 理學의 造詣가 깊다고 칭찬은 하면서도、收斂工夫가 적음을 念慮하는 말로 對話는 일단 끝이 났던 것입니다。

여기에 주고 받은 말을 通해서 두 가지를 지적하고 싶습니다。하나는、先生이 一生을 두고 쌓아 올린 思想의 精粹를 가지고 그것도 平凡한 學徒나 學者와가 아니라、大權을 장악하고 있는 君王과의 學問的인 對話였다는 點과 또、하나는 聖上으로서의 尊嚴한 權威와 어버이와 같은 慈愛로운 情宜가 交叉된 人間的 場面이라는 것입니다。

君王과의 學問的인 對話를 重要하게 생각하는 까닭은、眞理의 現實的 具現者로서의 當時의 社會構造로 보아

君王이 有一無二의 至尊者이기 때문이요, 權威와 情宜의 交叉를 重視하는 理由는, 往往 情宜가 따르지 않는 權威와 權威가 없는 情宜는 半失缺禮의 결과를 가져오기 때문인 것입니다.

이 보다 一年前인 68세 때에는 宣祖가 明宗의 뒤를 이어서 權座에 오른 해입니다. 先生은 明宗昇遐에 대한 슬픔도 있었겠지만, 나어린 임금에 대한 念慮를 잊어버릴 수 없었던 것 같습니다. 이때에도 여러 가지 벼슬이 계속 주어졌으나, 高官大爵보다는 草野에 遯鄕하여 道學에 心衷을 기우리고 싶은 心情이고, 國家將來를 憂慮하는 忠誠은 有名한 戊辰六條疏에 담겨서 年少한 宣祖에게 進達되었던 것입니다. 그 內容에는 아시는 바와 같이, 여섯 가지의 條目이 骨子로 되어 있읍니다. 뫼옵고 말씀을 드릴 때는 精神이 흔미하고 말을 더듬게 되어서, 한 가지를 들면 萬가지가 새나가게 되기에 글월로 올린다는 前提를 하고 나서, 六條項을 차례로 陳述하였읍니다. 첫째, 繼統을 重히 하고 仁孝를 온전하게 하라고 했고, 둘째, 讒間을 막고 兩宮을 親히 할 것, 셋째, 聖學을 敦篤하게 해서 政治의 根本을 세울 것, 넷째, 道術을 밝히고 人心을 바로 잡을 것, 다섯째, 腹心을 미루어 耳目을 通하게 할 것과, 끝으로 修養과 省察을 誠心껏 하여 天愛를 承受할 것 等이었읍니다. 明宗에게 아들이 없었던 탓으로, 旁支로 入繼한 宣祖에게 제일 먼저 宗統의 무거움과 仁孝를 오로지할 것을 强調하였고, 아첨과 이간속에 자칫 兩宮의 不和를 가져오기 쉬우므로, 이 點에 특별한 注意를 환기시켰으며, 眞理가 담겨있는 聖賢의 學問을 독실하게 해서, 政治의 根本을 確立할 것을 鼓舞시켰고, 聖王의 道術을 밝혀서 人心을 바로 잡는 일이 維新政治에 功獻이 된다고 力說하였고, 國家를 有機體로 보아 大臣과 台諫과 元首가 混然一體가 될 것을 당부하였으며, 天과 王을 父와 子에 비유해서 誠意誠心으로 執政할 것을 끝으로 간곡하게 請하고 있읍니다.

이 六個條項의 本意를 論者는 聖學의 眞理와 孝의 實踐의 두 가지로 要約해 보고 싶습니다. 3條, 4條의 聖學道術은 眞理探究에 관한 것이며, 1條, 2條의 全孝親宮은 孝道實踐에 관한 것이며, 5條, 6條는 理想政治의 實現을 뜻하는 것으로 생각됩니다. 行을 通해서 眞理를, 眞理에 依한 어진 政治를, 이 六項目에 엮은 것이며, 넓게 보아서 3, 4條는 學理요 1, 2, 5, 6條는 踐理로 생각됩니다.

이 밖에도 먼저 一夜對話에 言及된 心統性情圖가 여섯 번째로 그려져 있는 聖學十圖는 같은 해 12日에 官職

解任을 請願하면서 올린 先生의 哲學結晶體이기도 합니다. 요사이는 모두 出世를 願해서 나아가려고 함이 급한데, 當時의 先生은 물러가서 硏學하기를 바랐고, 要職에 있던 人士가 背信을 쉽게 하는 요즈음에 비해서, 民族將來를 근심하며 靑年期로 접어드는 宣祖를 앞에 놓고서, 떠나는 마당에 쓰다듬는 모습은 四百九年前 일이기는 하지만 四百九年後인 오늘에 깊이 생각해 보게 되는 것입니다. 宣祖 앞에서의 말씀과 行動은 先生의 人生觀·世界觀에서 흘러나온 것이요, 進啓한 六條疏와 聖學十圖는 그의 天命圖說 및 格物致知說과 함께 그의 論理體系의 投影이라고 하겠읍니다. 六條疏와 聖學十圖의 共通點이 聖學을 重要視하는데 있다면, 聖學十圖와 天命圖說 格物致知說의 共約値는 主體性의 學的 確立에 있다고 할 수 있을 것 같습니다. 오늘을 살아가는 사람들에 있어서 또한 注意깊게 凝視되어야 할 要點이 여기 있는 것으로 看做됩니다. 果然 오늘의 社會는 달라져 가고 있음을 봅니다.

Ⅱ

一九五〇年代에 著書 「現代」를 通하여 世人을 놀라게 한 지그프리드(Andre Siegfried, 1875~)는 「機械文明의 進展으로 말미암아 人間은 漸次 自己의 運命, 自己의 創意力에 대하여 無責任해 진다. 그리하여 現代는 바야흐로 人間으로 하여금 「管理의 時代」「組織의 時代」 속에 갇히게 하고 있다」고 說破하였읍니다. 그의 이 말은 機械文明이 얼마나 무섭게 根本的으로 人間社會를 변질시키고 있는가를 지적한 것입니다.

一九六八年에 스위스에서 組織된 로마클럽은 一九七三年 10月 24日~27日 사이에 日本 東京에서 열렸던 會議까지 네 번의 會議를 갖고, 이른바 「地球最後의 날」(Dooms Day)을 둘러싸고 論難을 거듭하였다고 합니다. 그들의 主要議題가 主로 社會學的 側面이라기 보다는 生物, 物理的 側面에서 다룬 것이기는 하지만, 悲觀的인 結論을 내렸다는 것입니다.

現代社會의 特徵을 사람에 따라서 多樣하게 指摘하고 있읍니다만, 얼른 「不安하다」는 말이 아마도 實感있을 것도 같습니다. 世界는 大戰으로부터 解放되어야 할 것임에도, 新武器는 거듭거듭 發明되어서 美國에서는 中性子彈으로 器物破壞없이 사람만을 殺傷하는데 이르렀고, 蘇聯에서는 光線으로 사람을 絶滅시키는 殺人光線마저 만드는데 成功되었다는, 스위스를 通해서 나온 報道입니다. 祖國은 平和統一이 達成되어야 한 것임에도, 南北의 對話마저 中斷되고 있는 實情임은, 우리가 다같이 알고 있는 사실입니다. 美軍의 撤收문제와 함께 우리의 緊張은 한층 더 高調되어가고 있는 심각한 현실이라고 하겠읍니다. 눈 앞에 展開되고 있는 國內外의 時局推移는 都是 不安을 擴大시켜 주고 있는 것 같이 보입니다.

그러나, 人類가 共滅할 수는 없고, 民族이 分裂로 끝날 수 없다면, 産業利益社會에서 資源의 限界點上을 방황만 하거나, 高性能의 新武器 앞에서 떨고만 있거나, 外面하는 民族對話를 결코 抛棄할 수는 없는 일입니다. 여기 人間의 슬기가 必要하고, 새로운 哲學의 定立이 要請되는 所以가 있는 줄 압니다. 보다 念慮되는 것은 새로운 武器도 아니며, 資源의 涸渴도 아닙니다. 그것을 이겨낼 수 있는 人間性의 喪失에 있다고 하겠읍니다. 現代社會에서 가장 두려웁게 생각되는 것은, 이 人間喪失로서 創意力이 鈍化되고 主體意識의 貧困을 가져오는데 있는 것으로 理解됩니다. 創意力의 鈍化는 物質機械生活의 中毒때문이요, 主體意識의 貧困은 物質爲主의 顚倒된 價値觀의 所産이라고 여겨집니다. 이것은, 가까이는 人間自體內의 心身分裂을 意味하며, 멀리는 全人類의 求心點이 蒸發된 것임을 뜻한다고 하겠읍니다. 故障난 機械는 사람이 고칠 수 있지만, 分裂된 人間은 人間自體가 治療될 수밖에 없다는데 自己反省이 必要하게 되며, 本來의 人性을 省察하게 되는 줄 압니다. 個人의 心身分裂을 調和로 回復시켜 줄 수 있는 端緖와 人類의 求心點을 되찾을 수 있는 基點은, 人間의 本來性에 대한 自省에서 發見되는 줄 믿습니다. 産業社會, 工業社會, 技術社會니 또는 利益社會, 金權社會, 組織社會 등등은 手段的인 意味에 不過합니다. 獨逸의 社會學者 퇴니이스(F. Tönnies)는 社會를 크게 둘로 나누어, 利益社會와 共同社會로 分類하고 있으나, 利益과 共同이라는 말이 利害를 爲主로 한다는 共通性을 脫皮하지 못하는 限, 亦是非目的的인 것이요, 勿論 領域外이기는 하나, 人間自體 문제와는 거리가 있는 것이라고 하겠읍니다. 退溪先

生의 哲學思想은 人間自體의 性理學的 定立부터 明確하다고 생각됩니다.

Ⅲ

人間相互間의 不信과 社會的 不條理의 解消는 合理的인 것, 科學的인 것만으로는 바라기 힘들다는 것은 周知의 사실입니다. 그밖에 이것을 驅使하는 人間自體 문제와 아울러서 비로소, 解決이 可能하다고 생각됩니다. 이 말은 內的인 것과 外的인 것이 並行되어야 되겠다는 말입니다. 退溪先生이 學問으로 終身하겠다고 決心한 日記를 보면, 앞서 말한 바와 같이 「內重外輕」이라고 보입니다. 外界의 事實보다는 內界의 自體性을 더 重視해야겠다는 뜻으로 생각됩니다. 『大學』에서 말하는 「德者本也 財者末也」는 內本外末이라는 말이고, 이것이 顚倒되어 外本內末이 되었을 때, 爭民施奪이나 孟子가 말하는 上下交征利하는 現象이 일어날 것은 明若觀火한 事實입니다. 여기 注意하고자 하는 것은, 內本外末이나, 德本財末이라는 말은 倫理的인 表現이지 決코 外財가 不必要하다는 意味가 아니라는 點입니다. 人間性의 回復은 道德的 善意志인 內的 德性의 啓發로부터 始作되어야 하겠다고 생각할 때, 이 德의 根源을 認識하려는 哲學이 必要하게 되는 줄 압니다.

子思의 天命之謂性이라고 함과 孟子의 人性이 善하다고 함은 아시는 바와 같이, 儒學에서 正統理論으로 繼承되어 왔읍니다. 宋朝의 理氣哲學이 性則理를 표방하면서 人性의 理氣論的인 說明이 시작되었고, 人間문제를 理, 氣, 心, 性, 情으로 試論하게 된 것입니다. 退溪先生은 奇大升에게 주는 心統性情에 관한 글에서 人間理解의 學的 條理를 다음과 같이 밝혀주고 있읍니다.

「사람이 날 때에 모두 天地의 氣를 받아서 人體가 되고, 天地의 理를 받아서 사람들의 人性이 되며, 理와 氣가 모여서 마음이 되므로, 一人之心이 곧 天地之心이요, 一己之心이 곧 千萬人之心이니, 애당초에는 內外彼此의 差異가 없다.(全書 卷18 答奇明彥 論改心統性情圖)」

사람과 사람이、사람과 天地가 자리를 같이 할 수 있는 點을 지적하고 있읍니다。즉 人人의 心이 所從來인 天地의 理氣를 基盤으로 하나 될 수 있고、人心과 天心이 亦是 所從來인 理氣를 通해서 만날 수 있다는 것입니다。즉、天理와 性理의 理를 一元으로 抽出하고 있음을 볼 수 있읍니다。뿐만 아니라 物界의 理와도 疏通할 수 있는 理라는 것입니다。이 點은 亦是 先生이 돌아가시기 直前에 高峯에게 준 格物[illegible]說에서 볼 수 있읍니다。

「대개 理가 비록 物에 있기는 하지만、用은 事實上 心에 있다。」(全書 卷18 答奇明彦 別紙)

이렇게 되면 物理의 機能이 全혀 排除된 것 같은 印象을 주게 됩니다。認識過程에서 心이 外界의 物理로 간다던가 또는、外界의 物理가 心으로 온다던가 하는 理論은、立場에 따라서 相異할 수 있겠으나、先生은 兩側을 모아서 理가 發現하는 用의 妙로 理解하고 있읍니다。즉、人心의 이르는 곳을 따라서 바로 理가 到盡한다는 意味로 看做됩니다。情意와 造作이 없는 것은 理의 本體요、隨寓發見해서 반드시 到達하는 것은 理의 至神之用이라고 하여 理의 活性을 提示해 주고 있읍니다。先生이 尊理를 主張하게 되는 理由가 바로 여기에 있다고 생각됩니다。病勢의 惡化로 回生을 못하시고 돌아가시는 날 아침에、弟子 李德弘에게 司書를 一任하고 기르던 梅花盆을 밖으로 내놓아 물을 주라고 분부했다는 記錄은 우리의 注意를 끌기도 합니다。死境의 所行은 어쩌면 宣祖와 對坐時의 言說을 聯想케도 하는 것 같습니다。一國의 聖上에 대해서 性理哲學을 講論하신 것과、臨終時 盆梅에 灌水하라는 行爲는、性理의 社會的 權化인 聖上을 높이고、物理의 自然的 所產인 梅花를 애끼는 先生의 모습이 口說의 尊理가 아니라、實踐의 尊理를 보여 준 것으로 믿어집니다。이처럼 物理、性理、天理는 一理로 集約될 뿐만 아니라 社會的으로는 義理의 理로 發現되는 것입니다。先生이 社會的으로 義理를 强調하는 모습은 黃仲學에게 준 義理之辯을 通해서도 本意를 엿볼 수가 있읍니다。

그러나 一理는 알기도 어려우려니와 안다고 해도 義理實踐이 어려웁고、義理實踐이 可能하다고 하더라도 尊理生活은 더욱 더 어려운 것으로 짐작됩니다。그래도 여기 問題는 如前히 남는다고 해야겠읍니다。어떻게 해서 그것이 可能한가라는 문제입니다。즉、尊理의 主體生活이 어떻게 定立되느냐 하는 問題라고 하겠읍니다。

現代社會에서 가장 두려웁게 생각되는 點을 創意力의 鈍化와 主體意識의 貧困으로 앞에서 지적한 바 있읍니다。 政治的인 主權이나、經濟的인 自立이나、社會的인 協同이나、文化的인 自矜 등은 모두 自我와 直結된 約處라고 理解됩니다。 여기 말하는 主權이나 自立이나 協同이나 自矜은 기울어지지 않는 大中至正의 座標에서 비로소 意味가 있다고 하겠읍니다。 다시 말해서、大中至正이란 普遍과 特殊의 共存處요、主體機能의 所藏處라고 하겠읍니다。 이 座標에서、이 共存을 지키고、共存하면서 이 機能을 살린다는 것은、現代社會의 民主生活에서 매우 重要한 일로 생각됩니다。 이 座標의 構築을 退溪先生은 朱子의 說을 계승해서 主張을 하고 있읍니다。 즉、孔夫子께서 「博學於文、約之以禮(顔淵 15)」라고 한 것이라던가、子思가 「尊德性而道問學(中庸 27章)」이라고 한 것이라던가、孟子가 「博學而詳說之、將以反說約也(離婁下 15)」라고 한 등등의 兩面은、車의 두 바퀴와 같고、새(鳥)의 두 나래와 같아서、어느 하나를 잃어도 수레는 구르지 않고、새는 날지를 못한다고 하였읍니다。 傳習錄辯을 지어서 陽明의 心學을 비판한 것이나、延平答問에서의 禪學과 儒學의 差異點을 지적한 것이나、心經後論에서의 陸氏、老氏에 대한 言及 등등은 한결같이 大中至正에서의 離脫을 念慮한 指摘이라고 생각됩니다。 主權在民의 오늘날、大衆個個人이 모두 이 자리를 지킨다는 것은 바람직한 일이거니와、主權在君의 當時 君上이 그 大中至正의 座標를 지킨다는 것은、眞理具現의 行權者로서 더 없이 緊要한 일이었던 것입니다。 그렇기에 宣祖를 念慮했고、그 때문에 聖學十圖를 獻上한 줄로 理解됩니다。

第一圖인 太極圖로부터 第十圖인 夙興夜寐箴圖에 이르기까지 十個圖를 一一이 다 例擧할 겨를도、必要도 없겠읍니다만、先生 스스로의 말을 빌린다면、前半 五圖末에、「以上五圖、本於天道而功在明人倫懋德業」라 한 것과、後半 十圖末에 「以上五圖、原於心性而要在勉日用崇敬畏」라고 한 것으로 미루어서、聖學十圖 全體를 흐르고 있는

先生의 本意가 짐작되는 것입니다。 天道에 根本하되 功効는 人倫을 밝히고 德業은 힘쓰는데 있고、 心性에 根源하되 樞要는 日用을 힘쓰고 敬畏를 높이는데 있다는 것입니다。 人倫德業이 天道와 遊離될 수 없고、 日用敬畏가 心性과 直結해야 한다는 뜻을 示唆해 주고 있읍니다。 事實上、 車는 앞에서 끌거나 뒤에서 민다면 그것은 이미 故障난 車일 것입니다。 그러나 앞뒤의 補助없이 구르는 自動車라고 하더라도、 그것은 사람의 運轉을 기다려서 비로소 運行되는데 지나지 않습니다。 여기서 注意깊게 關心이 가는 것은、 車의 自動은 사람에 依한 것이지만、 사람의 自動은 무엇에 依하는 것인가 하는 問題입니다。 車의 境遇는 運轉하는 技士와 運轉當하는 車가 確實하게 區別이 되지만 사람의 境遇는 運轉하는 技士와 運轉當하는 사람이 다 같은 한 사람이라는 點에서 問題가 간단치 않다고 하겠읍니다。 人倫德業과 天道와 사이의 主體的 機能과、 日用敬畏와 心性과 사이의 主體的인 機能을 前五圖와 後五圖로 要約해서 簡明하게 敎示해 준 것이 바로、 第五圖와 第十圖末尾의 글로 생각됩니다。 이렇게 볼 때 天道와 心性은 主體的인 意味에서 不可須臾離의 關係에 있다고 하겠읍니다。 즉、 命令하는 나와 命令받는 나가 共存한다는 말이라고 理解됩니다。 共存한다고 해도 命令을 주기도 하고 받기도 하는 나도 있지만、 命令을 내리기만 하고 받지 않는 나가 있다고 할 때、 그것은 窮極의 神聖處라고 해야 할 것입니다。 「命物而不命於物」(退溪全書 卷13 答李達李天機)이라고 해서 極尊無對한 理를 說明하고 있읍니다。 性則理라고 함은 宋學正統의 骨子이기도 하지만、 退溪先生에 依하면 마음은 一身의 主宰요 또、 敬은 一心의 主宰(聖學十圖、 第八 心學圖說)라고 하였읍니다。 心、 敬、 尊理의 理는 顯微無間이나 體用一源에서 把握되는、 先生이 생각하는 窮極의 主體로 생각해·보는 것입니다。 勞使間의 葛藤은 彼我의 主體機能의 不連續에서 오는 것이요、 따라서 企業體의 安全과 繁榮은 勞使間 主體機能의 一元化에 있다고 생각합니다。 命令하는 나와 命令받는 내가 같은 나라고 할 때、 危險한 것은 자칫 잘못하면 편벽된 自己 固執으로 固陋해진다는 것입니다。 어떻게 해서 命令하는 내가 命物而不命於物하는 나로 止揚될 수 있을까 하는 點은、 아마도 哲學徒면 누구나가 궁금하게 생각하는 部分이라고 하겠읍니다。 退溪先生은 앞서 말한 바와 같이 一身의 主宰는 心이요、 一心의 主宰는 敬이라고 하였읍니다。 李德弘이 어떻게 하면 主體確立이 可能한가를 물었을 때、 잠시 후에 敬이면 可能하다고 하였고、 또 많은 敬說 가운

데서도 程謝尹朱의 說이 가장 절실한 것이라고 일러 주었던 것입니다。이 四子의 說의 共通點은 間斷없는 一連의 持續性에 本旨가 있는 것으로 생각됩니다。居處恭、執事敬(論語、子路 19)이나 三月不違仁(論語、雍也 7)이라고 함도 또한、그러한 뜻으로 看做됩니다。뿐만 아니라 이 敬이 聖學의 始終이 됨을(聖學十圖、第三 小學圖) 極口 强調하고 있음을 볼 수 있읍니다。

물과 불은 自然界의 流行面에 있어서나 社會의 人間生活에 있어서나、없지 못할 必須物임은 事實입니다。虛空에 떠있는 太陽의 熱이 虛空의 熱로 끝나버린다면、生物은 成長할 수 없을 것입니다。空中에 뜬 구름이 물임에는 틀림없지만、空中의 水蒸氣로 끝나버린다면、生物의 成長을 期待하기 어려울 줄로 압니다。땅 속에 갖고 있는 地熱이 있으므로 해서 萬物에 溫氣가 上下相應되며、地下로부터 湧泉이 있으므로 해서 水氣가 上下流通되는 가운데 森羅萬象의 生成發展을 가져오는 것입니다。太陽熱과 地中熱이 斷切되거나、浮雲과 湧泉이 隔離될 수 없는 것처럼 天理와 人性은 宋學의 正統이 그러하거니와、더우기 退溪先生에 있어서는 敬이라는 門을 通過하므로 해서 主體機能의 一元的 定立이 可能하다는 것입니다。

露草夭夭繞水涯　이슬 돋친 고운 풀 물가를 둘렀고、
小塘淸活淨無沙　작은 못 맑은 물 깨끗도 하여라。
雲飛鳥過元相管　구름은 흐르고 새는 날아서 서로 어울리는데、
只怕時時燕蹴波　다만 제비의 발길 잔잔한 물결 흐릴까 두려웁고나、

이 詩는 退溪先生의 18세 作이라고 합니다。일찌기 佳景을 보았고、萬象이 하나되는 境地를 읊은 것으로 추측이 됩니다。往往 하나되는 것만 알고 部分의 意味를 無視할 때、氣高萬丈으로 眼下無人이 되기 쉬운 弊端을 犯하게 되는 줄 압니다。

河南門下謝先生 程子의 門徒인 謝先生은
百聖心傳一語明 모든 聖人의 心傳을 한 마디로 밝혔고나。
妙用深源都在熟 妙한 用과 깊은 근원은 모두 익는데 있나니、
瑞巖稊稗不須評 瑞巖의 稊稗를 모름지기 評하지 말지어다。

體用一源이니 顯微無間이니 해서 높은 境地를 말하지만、아는 것보다는 익히는(熟) 것이 重要하고、實踐도 所重하나 敬虔이 뒤따라야 한다는 것입니다。같은 하나의 世界를 보고서 輕擧妄動과 整齊嚴肅의 差異를 가져온다면 그것은 理論의 隔差가 아니라、앎(知)과 익음(熟)에 말미암는 等差라고 생각됩니다。蘊蓄된 學問과 圓熟된 人格은 退溪先生의 眞面目이라고 믿어집니다。

V

宣祖와의 對話 속에서 退溪先生의 哲學의 실마리를 찾아보았고、現代社會의 樣相을 살피면서 六條疏와 聖學十圖 및 格致說을 通하여 그 哲學의 要點으로 理와 敬을 考察해 보았읍니다。

過去의 儒學者들이 理와 敬을 말한 분이 적지 않게 있지마는、理라고 하더라도 「尊理」「養理」로 理를 받아드린 學者가 없고、敬이라고 하더라도 心經을 神明처럼 받들면서 知行雙全의 生活을 敬으로 一貫하신 분이 드물다고 하겠읍니다。

七年에 걸친 四·七論辯이 後學들에게 끼친 影響이 크다고 하겠으나、同質性과 異質性에 대한 嚴格한 態度는 오늘의 社會에서 特別한 關心을 가지게 합니다。道德淵源이 排除된 社會나、社會性이 遊離된 宗教란 똑같이 하나의 立場만을 固守하는 一偏이라고 할 것입니다。하나를 지키므로 해서 둘을 잊어버리거나、둘만을 固執해서

하나를 잃어버리는 일은 다 같이 바람직한 일이 못된다고 할 때、 둘을 지키면서도 하나의 尊嚴性을 喪失하지 않고 하나의 神聖性을 우러러 보면서 둘을 지켜가려는데、 退溪先生의 哲學的 核이 있다고 생각됩니다。 世界는 싸울 수 없는 一家라는 테두리 안에서 여러 나라의 主權이 尊重되어야 함은 더 말할 것도 없거니와、 韓民族의 南北統一은 하나의 民族的 宗統에서 平和롭게 達成되어야 할 줄 압니다。 따라서 尊理의 實踐과 養理의 努力은 重大한 時代的 歷史的 意義를 갖는다고 하겠읍니다。

價値觀의 顚倒로 인하여 主權은 있는데 主體가 없다던가、 家庭은 있는데 家族이 없다면、 內外本末과 動靜語默을 通貫하는 敬은、 尊養의 理와 함께 現代社會의 遠心的 轉向과 求心的 變化의 核心的 寄與를 할 수 있으리라고 믿습니다。 그것은 創意力을 蘇生시키고 새로운 價値觀 定立에 도움이 되겠기 때문입니다。 아울러서 이 思想의 西歐學問의 方法論的 接近은 後學들에게 앞으로 주어진 課題라고 생각합니다。

退溪思想의 十九世紀展開

渡部 學
〈東京武藏大學 教授〉

1、緖言——方法論的 前提

愚生의 빈약한 研究에 發表의 자리를 마련해 주신 것을 깊이 感謝합니다。

오늘 다른 여러 선생들이 退溪思想에 관한 精緻한 研究考察을 發表하였는데、愚生은 그같은 退溪思想으로부터、十九世紀 韓國에 있어서、思想·社會의 全構造的 見地에서 무엇을 産出하였는가? 즉、退溪思想의 知識的 存立의 面에서가 아니고、그 歷史的 妥當의 面、즉 「들어맞음」(gelten)의 面을 考察하고 싶습니다。

그러기 위하여는 먼저 韓國歷史에 대한 斷絕史觀을 끊어야 한다는 것이 그 표적이 된다고 하겠읍니다。 즉 韓國의 文化는 옛날에는 번영하였었다。 그것이 朝鮮朝時代에는 차차 쇠퇴하여、그 末期에는 無에 가까운 白紙(tabula rasa)의 狀態에 떨어졌다。 여기에 日本의 새 文化를 가지고 와서 歷史的 新生을 齎來하였다고 하는 종래의 日本學者의 見解를 끊어버리지 않으면 안됩니다。 異質의 歷史를 이어 붙여서 하나의 歷史像을 形成하려고 하는 斷絕史觀은 容許할 수 없읍니다。 韓國의 歷史는 하나의 統一的인 社會構成體의 一貫한 展開이어서、거기에는 한 줄의 붉은 실(英國海軍軍艦의 로우프의 中心을 貫通하고 있는 심줄과 같은 붉은 실)이 貫通하고 있고、게다

가 그것은 合理的인 것입니다。 斷絶史觀은 그것을 看取할 수 없는 데에 成立합니다。

2、「事大交隣」의 情況推移

太祖 李成桂의 建國이 이루어지자 明의 册封을 받아、夷狄 元에 款을 通한 高麗朝를 否定하고、事大(=事華=事明)交隣을 國是로 하였읍니다。 그러나 그뒤、金의 勃興에 의하여 東아시아 國際政局은 변화하고、光海君은 이에 대한 現實的 對應에 腐心하였으나、仁祖反正(一六二三)은 果敢한 原則復歸를 達成하였읍니다。 즉、仁穆大妃의 敎에는 말하기를「光海가 恩을 忘却하고 德을 저버리어 款을 奴夷에 보내어…… 우리 三韓禮儀의 나라로 하여금 夷狄禽獸에 돌아감을 免치 못하게 하였다。…… 罪惡이 이르렀으니、그 무엇으로서 나라에 임금으로 되고、백성들을 자식으로 하여 祖宗의 天位에 앉아 宗社의 神靈을 받들 것인가」라고 하고 있읍니다。 華夷論(≒朱子學)에 입각한 東아시아 國際政局의 秩序定立을 仁祖는 回復하였던 것입니다。 그런데 仁祖朝 15年 丁丑 正月에 北方에서 쳐들어 온 淸의 軍營에 보낸 글(崔鳴吉撰)에는「小邦이 海隅에 僻在하여 다만 詩書를 일삼고 兵革은 일삼지 않았다。 弱으로서 强에 복종하고、小로서 大를 섬기는 것은 곧 理之常이다」라고 하여、事大는 事華가 아니고 事强大이며、그것이 비록 事强夷일지라도 그것을 理之常이라 하여 부득이한 것이라 하고 있읍니다。 그리고 現實政治에 있어서는 事强夷 思想에 있어서는 慕華라고 하는 政敎矛盾(石井壽夫「後季李朝의 朱子學」)의 相에 서게 되었읍니다。 一八世紀 實學의 發達에 있어서의 北學志向은、그 調整의 意味를 가지고 있었으나、尊王攘夷(華夷論的)思想을 빼놓고서의 利用厚生主義는 朝鮮王朝政治의 채택하는 바로는 되지 못하였읍니다。

그리하여 一九世紀에 이르러 列强 즉 複數의 强夷=强洋倭夷의 侵迫에 直面하게 되어、어떤 强夷를 大로 삼아서 새로운「事大交隣」秩序를 수립할 것인가? 혹은 事大交隣以外의 새로운 길을 취할 것인가?에 迷惑하게 되었읍니다。 그같은 情況 아래 韓國의 國民은 무엇을 하였는가?

3、陶山講會

哲宗 5年 甲寅(一八五四) 退溪先生을 제사드리는 陶山書院에서는 「講會」가 행하여졌읍니다。(12月 15日～17日) 이에 앞서(10月初) 「竹栖令公與鄕長老全員、齊會院中、發文知委于各里儒生」하였는데、그 글에 있어서

「自童蒙至于四十、每月朔、使之講于私塾、及其歲底、擇鄕之秀者、大同講會于本院」

이라는 것을 「先期輪告」(10月頃)하고 있읍니다。그리하여 12月 當日에는 訓長・洞主외에 前承旨 李彙寧(古溪)・前參判 李孝淳、前牧使 李彙載 등을 우두머리로 하는 幼學 30餘人이 遠村으로부터도 來會하고 있읍니다。講會의 實施記錄文書에는 보이지 않고 있으나、이같은 講會는 龍仁의 深谷書院에 보이는 「陶菴先生本院學規」속에도 規定되고 있읍니다。

時間表制定에 의한 通年一齊授業形態를 취하지 아니하는 前近代期의 教育形態라는 것을 考慮하고서 이들 講會를 살펴볼 때、地域差는 물론 있을 것이나、韓國의 많은 地方에 이같은、書院을 中心으로 한 在鄕陶冶集團組織과 그 機能이 存在하여 있었던 것으로서、教育의 內容・方法 등에 改善을 加하여야만 할 것이 많이 있었다고는 하나、새로운 教育的 對處를 위한 社會的 基盤組織은 存在하고 있었으며、특히 退溪思想을 教學의 中心에 둔 陶山에 있어서 典型的으로 顯現되고 있었읍니다。

4、「陶山至言」(進溪 朴在馨) 其他

19世紀 朝鮮朝에 있어서의 陶冶社會와 그 機能의 一典型을 陶山에 볼 수가 있는데、다른 한편 思想史的으로는 무엇이 보이는가? 進溪 朴在馨의 撰著活動에 대하여는 이미 紹介하여 두었으므로 생략합니다만、여기서는

未板行의 「陶山至言」(乾坤2冊、二二帳、高宗二十九年 壬辰、一八九二)으로부터 보아 나가기로 합니다。

同書 卷末所收의 「壬辰」의 日付가 붙은 自跋에 의하면

「退陶李先生、以近聖之資、挺生南服、累辭徵辟、棲遲於淸凉山六六峰下、講道求志而終吾道、遂大明於東矣。」

라 있어、退溪가 聖人에 匹敵할 정도의 資質을 갖고 있으면서도、높은 官職을 몇 번이나 辭退하고 陶山에 在鄕하여 講道求志、스스로의 所信에 입각한 生涯를 一貫하여 드디어 韓國의 大明(太陽)이 되었다고 하고 있읍니다。즉、退溪의 在地國民生活에의 沒入과 師弟同行、率先垂範、敎學實踐(體察存養)을 朴進溪는 높이 稱揚하고 있읍니다。그리하여 그 「先生書 三十卷」을 「伏讀」하여 「欣欣然感發而興起」、스스로의 빈약함을 돌보지 않고 그 問學에 관계되고 受用에 절실한 것(其尤關於問學而切於受用)에 대하여 「删節其要」하여 本書를 撰하였다고 하고 있읍니다。

「敎子要言」은 撰著年이 未詳이나 文集所收의 自跋에 의하면 「中國嘉言善行之不入于小學書中」을 뽑아서 편찬한 것입니다。進溪는 이 跋 속에서 人生의 「至樂」을 「讀書」、「至要」를 「敎子」라고 하여 (程子의 말)、사람의 「居家日用事」는 이 두가지 일에 있다 하고、在鄕士林生活의 根幹을 讀書와 그것에 의해 얻어진 知德의 敎育傳受에 있다고 하고 있읍니다。

「海東續古鏡重磨方」은 退溪가 中國古書中에서 磨心을 위한 箴銘을 掇拾하여 撰한 「古鏡重磨方」의 海東版입니다。그 自跋에 의하면、「我聖朝德敎休明이 比隆三代」하고 「時則若退陶老先生、倡明道學、允集大成、蔚然爲海東夫子」 즉、退陶老先生 같은 분이 道學을 창명하여 蔚然히 海東夫子가 되셨는데、그 先生이 「古昔聖賢箴銘」을 採摭하여 「古鏡重磨方」을 편찬하셨다、그런데 「在磬은 다행히 先生의 鄕(같은 나라)에 태어나 선생의 道를 趨向하고 선생의 말씀을 誦法(在磬、幸生先生之鄕、趨向先生之道、誦法先生之言)」하는 데다 海東의 故事를 喜觀하여、그 「海東續」版을 편찬하여 보았다。「嗚呼라、海東風物은 先生에 이르러 可히 一變하였다고 할만하다。(嗚呼、海東風物、至先生而可謂一變矣)」할 것이나、先生의 天成의 資質을 가지고도 오히려 重磨를 기다림이 있는데、하물며 우

리들에 있어서랴、라고 하고 있읍니다。 그리하여、淺學非才인 자기 자신들의「持敬、治心之方」으로서、먼 중국이 아니고 가까운 우리의、그리고 退溪先生에 의해 開拓된 諸箴銘은 도움이 될 것이다、라고 하고 있읍니다。本書採錄箴銘은 栗谷1、退溪3、愼齋3、眉叟2인데、大山 李象靖은 10을 넘고 있읍니다。 또、芝峰、樊庵의 것도 각각 1이 採錄되고 있읍니다。

다음에「海東續小學」은 計四一〇章으로 되어 있는데、(高宗十九、壬午、一八八二年에 成立、高宗二十一 甲申年 板行) 그 중에서의 出例回數는 退溪30、靜菴13、栗谷11、南冥10、旅軒9、慕齋7、寒岡7(以下略)으로 되어 있으며、兪大齋의「大東嘉言善行」에서의 出例回數가 退溪12、栗谷89、靜菴4、南冥5、旅軒1、慕齋3、寒岡2로 되어 있는 것과 큰 차이가 있어、進溪의 退溪傾倒가 看取되는 바입니다。 또、「海東續小學」에는 李雅亭・李芝峰 各 4回가 出例되고 있는데、「大東嘉言善行」(兪大齋)은 成立年代에 因由하여서인지 例示되고 있지 않습니다。

「海東續小學」의 自跋에 보여지고 있는 進溪思想은 注目하여야만 할 것으로서、어떤 사람이 進溪에게、大賢인 朱子에 모방하여 書를 撰하는 것의 不遜을 비난한 데 대하여、進溪는 다음과 같이 對應하고 있읍니다。

「退陶李先生曰、農夫之說桑麻、匠石之議繩墨、各其常事也、從而尤農夫曰、是僭懿爲神農也、尤匠石曰、是妄擬爲公輸子也、夫神農公輸、誠不易及、然舍是又安從學爲農工耶、今吾學朱子也、不其近於農而學神農、工而學公輸子、子何尤焉」

이라 하고 있으니、곧 海東夫子 退溪의 말을 引用하여、朱子에 모방해서「東人格言懿行」을 撥摭하여 무엇이 나쁜가고 昂然히 反論하고 있읍니다。 거기에는 思想上에 있어서의「自主」의 立場、產業에 종사하고 있는 國民生活에 密着한 立場이 闡明되고 있읍니다。 더구나 同書의 李裕承序文은 本書의 特質을 지적하여

「我東前輩言行之習熟於見聞은 其感發而興起함이 尤速於置郵而傳命矣」

라 하여 本書의 Lebensnähe(近生活)原則을 稱揚하고 있읍니다。

5、結　語

19世紀中葉、韓國이 內外의 政治的 思想的 矛盾에 苦悶하고 있었을 때、退溪의 敎育實踐에 근거한 在地陶冶集團과 그 機能이 存在하고 있었으며、또한 退溪에 의한 東國風物一變을 確信하고 退溪思想으로 돌아가는 것에 의해 自主·近生活의 敎育統一、따라서 思想的 統一의 道를 實現하려고 한 努力이、在鄉草莽層人士들에 의해 進展되어 왔다는 것은 韓國近代史를 考察함에 있어서의 하나의 重要한「혜타」일 것입니다。

이것을 要컨대、進溪 朴在馨이 뜻한 바는 自主的이고 國民生活에 密着한 思想을! 그리고 그러기 위하여는 李退溪로 돌아가라! 라고 하는 것이었읍니다。

朝鮮朝道學과 士林政治의 特色

——近世政治思想에서 본「和」의 本質——

崔 昌 圭
〈서울大學校 敎授〉

I

朝鮮朝 近世思想에서 性理學(斯文)을 己任으로 삼고 있던 선비(士林)들 가운데에는, 「紫陽沒後 吾道東矣」라는 意識이 강하였다.

그것은 곧, 新儒學으로서 性理學의 높은 봉우리를 쌓은 朱子의 道脈이(吾道) 우리 東方(韓國)에 있다는 일종의 文化的 向自意識(für sich)이었다.

여기서 우리는 朝鮮朝 性理學의 강한 韓國的 個別性과 그 歷史性을 찾을 수 있다.

이같은 韓國 性理學의 歷史性은 물론 性理學이라는 學問的 普遍性 위에서 만나야 할 韓國的 主體性의 한 모습에 해당한다.

이같은 朝鮮朝 性理學의 歷史性을 그 政治史라는 分類史의 입장에서 찾으려 할 때, 거기에는 적어도 다음과 같은 몇 가지 사실들이 전제될 수 있다.

그 첫째가 朝鮮朝라는 새로운 歷史단계를 담당하고 나온 士林(士大夫)이라는 文化主體(cultural unit)의 문제요,

그 둘째는 士林이라는 文化主體가 새 歷史단계의 指導理念으로서 채택한 性理學이라는 信念體系(Belief-System)의 문제요。(Ideology 형태이든、國家理性의 형태이든)

그 세째가 그같이 士林이 主體가 되어 性理學的 統治理念의 기반 위에서 이끌고 나온 구체적 政治文化의 내용이 무엇이냐?·하는 문제로 귀착된다。

이같은 문제들을 종합적으로 풀기 위하여 本題는 朝鮮朝 士林政治라는 汎博한 標題 아래 그것의 초기 상황에서 가장 절실하였던 道學이라는 表現態에 그 초점을 맞춰 보기로 한다。

朝鮮朝 性理學이 가지고 있던 여러 측면 가운데에서도(理學的·經學的 그리고、뒷날의 實學的) 특히、그 實踐的 의미와 연결을 가지고 있던 이 道學이란 측면은、그 자체가 이미 韓國史에서 朝鮮朝라는 새 歷史단계와 밀접히 연관되고 있던 歷史的 產物이었던 것이다。

그 새로운 歷史단계를 바로 政治史的으로 우리들이 韓國近世라고 할 수 있다면、그렇기 때문에 우리는 그 近世精神을 응결시킨 道學의 내용에서、바로 精神史的으로는 저 高麗朝라는 中世를 극복할 수 있었던 극복의 活力과 함께、그 이후에서 다시 近代를 창조할 수 있었던 韓國의 近代에 대한 創造的 기반을 함께 찾아야만 한다。

이같은 本題의 추구에서 槪念上의 獨立變數는 어디까지나 士林이라는 韓國的 主體요、여기서 道學은 바로 그 士林에 의하여 深化되고 表出된 韓國的 近世政治文化의 한 脈絡으로 형성되고 있는 것이다。

Ⅱ

朝鮮朝의 道學을 成立시킨 歷史的 轉機는 물론 士林이 主體가 되어 담당하고 나온 近世朝鮮朝의 建國이라는 肯定的 契機였다。

그러나 그것을 釀出시킨 직접적인 契機는 士禍라는 쓰라린 歷史의 陣痛 뒤에서였다.

이것은 朝鮮朝 道學이라는 文脈에서만 바라보았을 때, 그것은 朝鮮朝의 道學이 그 建國當時인 14세기 말부 成立되지 못하고, 근 100年이 걸린 士禍 뒤에서야 成立되어 나왔다는 朝鮮朝 道學成立의 時間的인 遲滯를 의미한다.

그러나 그 時間的인 遲滯(time lag)는 朝鮮朝 道學자체의 遲滯가 아니고, 分類史로 보았을 때, 朝鮮朝 建國을 설명하여야 할 政治史와 거기에 해당하는 政治文化인 道學이라는 文化史 사이의 時間的인 間隔이었던 것이다. 여기서, 士禍는 朝鮮朝 士林들이 政治史 앞에서 흘린 피의 비극이었지만 그러나, 그 결과는 朝鮮朝 建國初에서 갈라졌던 政治史(勳舊勢力)와 文化史(新進士林)의 合流 내지 合一이라는 새로운 構造를 가져왔다.

그 結果가 바로 士林政治의 成立이었었다. 그렇기에 麗末 士大夫라는 같은 社會的 階層이었으면서도 政治엘리뜨인 李成桂와 文化的 엘리뜨인 鄭圃隱 사이에서 現實을 肯定하는 엘리뜨(勳舊派)와 現實을 否定하는 抵抗엘리뜨(士林派) 세력으로 갈라져왔던 歷史의 兩大 줄기가 서로 하나로 만나는 데에서 바로 15세기말 朝鮮朝의 士林政治는 成立되어 나왔던 것이다.

이와 같은 歷史的인 서로의 만남을 勳舊와 新進士林이라는 兩 歷史勢力의 相互關係에서 보았을 때에는, 士林勢力으로서는 이제까지 在野에서 成長되어온 潛在勢力의 立場으로부터 政治의 現場(political forum)으로 뛰고 들어가기 위한 무거운 參與에의 시련을 겪어야 했고, 勳舊勢力으로서는 이제까지 없던 士林이라는 새로운 엘리뜨集團의 충격을 받음으로써, 그 政治文化의 폭과 내용을 새롭게 조정하고 확대시키지 않으면 안되었던 것이다.

여하튼 勳舊와 士林 사이의 結合이라는 政治的 統合을 통하여 朝鮮朝의 士林政治가 나타났을 때, 그것은 그만큼 朝鮮朝의 政治文化의 폭을 확대시키고, 새롭게 前進시키는 肯定的 性格을 지니고 있었다.

이것을 政治史의 文脈에서만 말할 때, 그것은 이제까지 參與政治勢力(즉 勳舊)에 의하여 주로 維持되어 오던 政治的 法統이라는 脈絡과, 批判政治勢力(新進士林)에 의하여 주로 이어져 오던 文化的 道統이라는 脈絡이 하나로 만나는 正統性의 統合이었던 것이다. (正統, 道統, 法統의 개념에 대하여는 任卓宣, 孔孟學說底眞相和辯正, 民國

57、導言 참조)

여기서 우리는 朝鮮朝의 士林政治에서 政治史的으로는 일찌기 저 歐陽修가 그의 「新五代史」에서 말하였듯이 「正不正」「合不一」과 같은 正統性의 의미를 찾아낼 수가 있는 것이다。

즉、이제까지 勳舊勢力에 의하여 강조되어 온 政治 이데오로기가 新進士林들의 새로운 政治論에 의하여 深化되고 調整되었을 때、「正不正」의 기능이 그리고、다같은 士大夫 계층으로서 이제까지 갈라져 온 勳舊와 士林이 다시 政治現場에서 하나로 만났을 때、다시 「合不一」의 기능이 이루어질 수 있었던 것이다。

따라서、朝鮮朝 新進士林들에 의하여 이같이 政治史的으로는 「正不正」「合不一」과 같은 강한 실천성을 가지고 형성되어 나온 性理學의 時代史的 表現이 바로 道學이었던 것이다。

Ⅲ

그렇기 때문에 朝鮮朝 道學의 特色에는 「正不正」을 강조하기 위한 강한 根本主義的 측면과 「合不一」을 실천하기 위한 강한 大同主義的 측면이 함께 하고 있었다。

이같이 『不正한 것을 바르게 하는』 根本主義의 측면과、『不一한 것을 合一케 하는』 大同主義의 측면이 하나로 調和를 이루고 만날 때、그것이 바로 『큰 하나 (一)』를 가리키는 「爲一」의 사상이었고、다시 이와 같은 根本主義와 大同主義를 만나게 할 수 있는 論理的 다리가 바로 道라는 개념이었다。

그것이 바로 朝鮮朝 道學에서 발견되는 『以道爲一』이라는 政治思想的 특색이었다。

「天與人 本乎一而 天未嘗無其道於人 君與民 本乎一而 君未嘗無其道於民 (靜菴集 卷三)」

이것은 그대로 天人合一과 君民本一에 바탕을 둔 爲一思想인 것이다。이때 天人合一은 敬天을 바탕으로 한 人間尊嚴思想과 君民本一은 爲民을 바탕으로 한 人本平等思想으로 각각 연결되고 있다。

이같은 天人合一이나 君民本一의 思想은 그 論理를 理나 道로써 더욱 深化시킴으로써, 보다 구체기인 爲一思想으로서 다음과 같이 表現되어 나왔었다.

「聖人 以天地之大 兆民之衆 爲一已而, 觀其理 處其道 (前揭 靜菴集)」

이때 「觀其理」는 爲一을 이루기 위한 敬天(理)의 차원이라면, 「處其道」는 爲一을 이루기 위한 爲民(道)의 차원에 해당한다 하겠다.

그런데 이같은 理와 道의 차원이 政治思想에서 만나려할 때도 그 중심개념은 여전히 또한 爲一이란 價値였다. 즉, 政以一 其行 則政化大擧라 하여 政治에서 가장 근본적 중심개념은 一이었던 것이다. 그렇다면, 이같이 朝鮮朝 士林政治에서 강조된 爲一의 價値는 과연 무엇이었을까.

그것이 곧, 全體主義로서의 一(平等)만도 아니요, 個別主義로서의 一(自由)만도 또한 아닌, 바로 우리들 士林政治에 있어서의 中庸主義로서의 一인 和(總和 내지 共和)의 원리였던 것이다.

이때 和는 다음과 같이 나타나고 있다.

「以其天下之道 導與我爲一之人 以其天下之心 感與我爲一之心 (前揭 靜菴集)」

여기서 『爲一之人』을 統合의 論理라 한다면, 『爲一之心』은 그대로 總和의 論理에 해당한다 하였다.

이같이 『爲一之人』과 같은 統合의 和든 『爲一之心』과 같은 總和의 和든, 그 爲一을 실천하기 위한 중심개념이 곧, 道였던 것이다.

여기서 朝鮮朝 士林政治의 基本脈絡이던 道學은 그대로 韓國的 近世政治의 특색인 和의 原理를 실천하기 위하여 歷史 위에 나타난 心理學의 韓國的인 한 表現態였던 것이다.

이같은 韓國 道學의 存在形態가 理論的으로 深化되면서 內面化 되었을 때, 李退溪의 敬이(理論的 측면), 그것이 實踐과 함께 外現化되었을 때, 李栗谷의 誠이(政治的 측면) 각각 발전된다.

그리고 이같은 道學의 측면이 挑戰받은 近世史를 통하여 더욱 歷史化 되었을 때, 淸과 같은 外壓 앞에서 道學精神을 더욱 강조한 形態로서의 宋尤奄의 直으로 (義理的 측면) 그리고, 그것이 구체적 統治過程과 社會問題

속으로 확대되었을 때, 丁茶山의 實로서(經世的 측면) 각각 표현되어 나왔던 것이다.

Ⅳ

朝鮮朝의 性理學이 政治史 앞에 나타났을 때, 그 모습은 역시 밖으로부터 밀려오는 對外的 矛盾(民族的 矛盾)을 극복하기 위한 根本主義的 측면이 강하였다.

그것은 北方民族인 蒙古族으로 하여 시달려 온 中世 麗末의 矛盾을 극복하기 위하여 등장된 朝鮮朝 性理學의 歷史的인 必然性이기도 하였다.

이같은 性格은 淸에게 짓밟힌 民族的 矛盾을 극복하기 위하여 나타난 北伐思想에서도 마찬가지였고(中原之戒虜易遂 一己之和意難除), 밀려오는 帝國主義 侵略 앞에서 그것을 물리치기 위한 衛正斥邪思想에서도 여전히 脈脈하였었다.(朱子 懇懇以復 疆土爲茅一義~衛正斥邪에 이어진 性理學的 脈絡)

그러나, 朝鮮朝 道學에는 이같은 根本主義的 측면만이 아니고, 政治의 그 對內的 矛盾을 次元높은 道의 原理로서 中和할 수 있는 大同主義的 측면이 함께 있었던 것이다.

여기에 바로 王朝 秩序下에서도 온 民族的인 義兵이 일어날 수 있는 韓國的 道學의 脈絡이 있었고, 士農工商이나 班常과 같은 外形的 差等에도 불구하고, 언제나 道學에서는 「損上益下」와 같은 實德을 강조할 수 있었던 朝鮮朝 선비의 和의 정신이 있었다.

朝鮮朝 近世政治史로 보았을 때, 한마디로 士林道學의 大同主義的 爲一의 和가 存在하지 않았더라면, 壬亂七年의 戰亂 앞에 그 위대한 義兵의 活力은 나올 수 없었고, 다시 그 士林道學의 道本主義的 爲一의 道가 없었더라면, 胡亂 뒤의 挫折 속에서 끝내 이겨날 수 있는 底力은 찾지 못하였을 것이다.

여기서 우리는 그 道學精神을 內面化시켜 近世文化의 기반으로 구축해준 退溪의 性理學을 단순한 文化만이

아닌 온 朝鮮朝 歷史의 높은 봉우리로 추앙하게 된다。

이같은 士林政治 속에서 발견되는 和의 原理를 결론 지으면서 우리는 더 멀리 韓民族의 文化人類學的인 身元을 아울러 확인하여야 하겠다。

그것이 바로 文化的으로 스키타이(schyto-siberian) 系統이면서 大陸(中國)을 綜合한 그리고, 黑陶文化 殷系로 연결되는 東夷이면서도, 彩陶文化인 華夏(周)를 綜合한 吾東(我韓)이라는 主體인 것이다。

이것을 「玄妙之道」라는 韓民族의 固有한 文化的 綜合性에서 고찰할 때, 天性을 중심으로 하는 儒家의 經(中)을 중심으로 하여, 佛性을 중심으로 하는 佛家의 法(空)과 自然을 중심으로 하는 道家의 常(無)을 비교할 수 있다면, 바로 韓民族의 「玄妙之道」는 이것들을 모두 綜合하여 調和시킨 바로 하늘(天)과 人間이 서로 만나는 天符를 중심으로 한 和(一)의 가치로서 종합할 수 있다 하겠다。

이같은 文化的 綜合性을 바탕으로 한 韓國的 和의 原理를 朝鮮朝道學에서 다시 찾는다면, 그것은 孔子가 일찌기 주장하였듯이 『質勝文한 野(樸)』도 아니요 『文勝質한 史』도 아닌 그야말로 그것을 종합한 文質彬彬이라 하였다。(論語、雍也)

그것은 歷史的으로 곧, 質을 상징하는 黑陶文化, 殷과, 文을 상징 하는 彩陶文化, 周의 기반을 종합하여, 조화하고 있는 東夷(吾東)의 和라 하였다。

이제까지 西洋의 思想에서는 카토릭的 西歐에 바탕을 둔 自由(個別主義的)의 개념과 비잔틴的 東歐에 바탕을 둔 平等(全體主義的)의 갈등 속에 대립되어 왔다。

따라서 우리는 근원적으로 풀리지 않는 그 西歐思想의 갈등을 풀기 위한 새로운 歷史의 해답의 가능성으로서, 朝鮮朝 道學思想 속에서 발견되는 和의 原理를 다시 한번 주의깊게 찾지 않으면 안되겠다。

그러나, 그 和의 原理를 담고 있는 朝鮮朝의 道學思想이 오늘날 그에 의한 해답을 기다리는 西歐와의 文化的 위치가 공간적으로나 시간적으로, 가장 먼 곳에 서 있어야 한다는 것은 여하튼, 대단히 상징적인 것이 아닐 수 없다。

退溪學研究院
退溪學報

會員名簿 <11>

1977年 9月 現在

◇ 보통회원

丁健榮 서울시 영등포구 개봉동 三六五—八
송하경 전북대학교 철학과 교수
송항룡 서울시 도봉구 상계二동 三五七—一〇호
송석구 동국대학교 교수
朴相根 대구시 남구 대명동 二구 一八一〇—八
이남영 서울대학교 철학과 교수
이중후 서울시 영등포구 화곡동 四〇八—九二
전대한 서울시 용산구 원효로 二가 전대한의원
崔振學 서울시 마포구 서교동 四四二—四〇
한국연구원 서울시 서대문구 충정로 一가 九〇—一
崔珍源 성균관 대학교 국문과 교수
김수용 서울시 영등포구 신도림동 七五二—七〇
李萬熙 서울시 관악구 봉천一동 六三五—二四四
韓相璉 동국대학교 교수
홍경섭 경기대학교 교수
한종만 전북 이리시 신동 三一一—四
이재식 서울시 중구 예관동 七〇—二七
이철교 서울시 용산구 후암동 二四七—九
박성보 서울시 동대문구 제기동 二八五—二二
安商元 건국대학교 사범대학장
은정희 서울시 종로구 재동 八四—二三
金秉俊 영등포구 여의도동 삼부아파트 三동七〇五호
李東岱 서울신탁은행 영등포동지점장
李東鎔 서울시 동대문구 중화동 三三一—八七
변형석 서울시 중구 신당동 三九八—二一 一통五반
李直鎬 경북 안동군 도산면 도산 우체국장
김 기 전북 완주군 조촌면 동산고등학교
郭仁燮 경북 달성군 유가면 한정 二구
임갑순 경북 의성군 춘산면 옥정동
趙昊永 경북 예천군 감천면 현내동
李東英 대구 동구 상동 一三二—三
李善鎬 서울시 용산구 원효로 二가 一—三三
鄭元植 경북 성주군 수윤면 지촌리
이승조 경북 봉화군 재산면 동면二리 동면국민학교

◇ 退溪學研究後援會 會員名單 (二)

牟種德 永川郡 永川邑 城內洞 一一九一
琴昌稷 奉化郡 奉化邑 浦底里
李興洛 奉化郡 奉化邑 浦底里
李鍾河 星州國民學校
蔡命得 星州 女子高等學校
鄭知銘 盈德郡 南石洞 八의 七
徐永珍 盈德郡 達山面 達山中學校
南慶純 盈德郡 寧海面 槐市洞 三三四
李崇敎 盈德郡 丑山面 上元里 一九七
金鍾漢 盈德郡 江口中綜高
李楨萬 尙州郡 靑里面 佳川 五七七
尹升永 尙州郡 外南面 歐坪里 一一三의 三
兪萬植 金泉市 平和洞 二七〇의 六
金泰植 漆谷郡 倭館邑 石四洞 七三〇의 一一
郭鍾學 漆谷郡 倭館邑 倭館洞 九七六
趙誠斌 漆谷郡 倭館邑 倭館洞 七八四
金鎭坤 漆谷郡 若木面 東安里 三九四
裵相灝 漆谷郡 若木面 觀音洞
吳海根 義城郡 義城邑 道西洞 一七四
具 玹 義城郡 佳音面 金湖洞
金孝柱 義城郡 比安面 二化洞
朴永浩 義城郡 安溪面 上仔洞
金甲生 義城郡 金城面 山雲洞 六七三
南應時 盈德郡 寧海面 元邱里
安相悅 奉化郡 奉化邑 三溪里 四
李相根 永川郡 永川邑 門山洞
李康麟 尙州邑 南城洞 一三의 五〇
金鳳來 月城郡 陽北面 魚日里
金海仁 慶州市 城東洞 一九四
尹畢述 慶州市 城東洞 三八六의 一
崔榮造 慶州市 皇吾洞 三一九의 七
金育萬 月城郡 門南面 伊助里 五七五
權五燦 慶州市 皇南洞 二四一
金鍾甲 서울市 崇仁洞 一二三三
姜聲步 月城郡 安康邑 安康里 三五七
李穆宰 榮州郡 榮州邑 下望里 四〇二
李鍾瑚 聞慶郡 店村邑 三里 四二八의 五七
李源敬 聞慶郡 聞慶邑 下里 一八九의 二
崔壯峰 永川郡 永川邑 化龍洞 二〇二의 二
李義玉 榮州 中央國民學校
姜聲敎 榮州國民學校
林海成 慶州市 寺井洞 七〇

朴命俊 青松女子中學校 理事長
鄭海鵬 青松和睦國民學校長
朴址鎬 青松敎育長
李成鎬 青松郡 眞寶國民學校長
李炅獻 蔚珍郡 平海面 厚浦國校長
安寧江 大邱市 南區 大明洞 一五一
白龍錫 星州郡 星州面 京山里
呂柄東 星州郡 碧珍面 海平里
洪載龍 慶山郡 花城國民學校長
金尙桂 蔚珍綜合 中高等學校長
권윤경 울진군 죽변중고등학교
김달웅 대구 평리중고등학교장
張昌鎬 善山郡海平國校
李鍾河 大邱市東區泛臭洞 八〇五의 三〇三
鄭鎬宗 善山郡 安谷面 國民學校
金在德 大邱市 東區 上洞 一五四의 二
洪鍾律 善山郡 龜尾邑 元坪洞
吳海碩 大邱市 鳳德洞 七三〇의 三六
金鉉奇 高靈郡 高靈面 延詔洞 二一九의 二
金洪箕 大邱市 大鳳洞 一二三의 四
權大泳 大邱市 東區 壽城洞 一가 一〇五의 七
蔣志桓 大邱市 南區 大明洞 一九七九

李吉修 安東市 明倫洞 三二八의 五
權泰亨 安東市 平和洞 一〇八의 五七
李吉雨 安東 女子中學校
李秀哲 大邱市 大鳳洞 五九〇
金洊鎭 울능郡 南面 道洞 三三二의 二七
朴成學 울능郡 南面 道洞 二五六의 二
李鍾烈 울능郡 南面 道洞 一二九
張春玉 울능中學校
金錫震 울능郡 南面 道洞 一三三
邊喆九 英陽中高校
崔挺植 英陽女子學校
金壽木 英陽郡 亞部洞 三八一
申末淑 軍威郡 孝令中高校
李琗和 軍威郡 孝令國民學校
孫基大 軍威女子中學校
金其壽 軍威郡 東部洞 二八九
姜任述 軍威中高校
韓鉉旭 永川郡 永川邑 完山洞 九〇三
全學珉 英陽敎育廳
李東塤 英陽敎育廳
金燮東 大邱市 大鳳洞 一六二一
李文圭 英陽國民學校

退溪思想은 어제의 哲學이 아니다。그것은 우리 民族이 이룩한 하나의 金字塔이며 世界文化의 未來展望을 밝혀주는 巨大한 오늘의 指標이다。

退溪先生逝去四百五周忌紀念出版

日本刻版——

李退溪全集

東京大學名譽敎授·文博
日本李退溪研究會長 阿部吉雄 編

五〇〇部限定版
上·下一帙
頒布價 一八〇〇〇원

〈體 裁〉
▨ 豪華洋裝 ▨ 表紙·布크로스
▨ 金箔鐵印·二重케이스入
▨ 80그램特殊高級紙使用

退溪先生은 우리民族이 낳은 偉大한 思想家이며、退溪思想은 우리 民族이 이룩한 찬연한 金字塔이다。

退溪先生을 모르고 韓國學을 말할 수 없듯이 退溪思想을 모르고 近代 日本文化의 深源을 밝힐 수는 없다。

그들은 이미 退溪思想의 眞價를 世界文化의 未來展望에서 보려고 試圖하고 있다。

「自省과 省察과 體察을 通하여 人間精神의 尊嚴性과 그 存在를 再確認하는데 大本」(本全集 編者 阿部吉雄 博士序)을 두고 있는 退溪先生의 思想은 二十世紀 物質文明의 굴레 속에서 자칫「人間喪失」의 지경에 빠져 몸부림치는 現代人에게 確然한 方向을 提示해 주는 巨大한 指標이다。

性理學諸家解抄

影印・退溪先生手筆本六十六葉
解題・李家源

〈韓式製本・三〇〇〇원〉

「性理學諸家解抄」는 退溪先生께서 性理學을 研究하실 때 諸家의 說을 抄解하신 六十六葉의 手筆本을 本院에서 原型대로 影印・刊行한 것。

이 手筆本에는 二十餘군데 「滉按」과 아울러 先生의 說明이 보이고 여러 곳에 圖가 挿入되어 學界의 關心事가 되어 있다。「啓蒙傳疑」와 더불어 雙璧的 存在였으나 某家의 極秘藏으로 「陶山全書」 중에 마져 실린 일이 없었던 珍貴本이다。이번 刊行으로 실로 四百年만에 햇빛을 본 것이다。

退溪學研究

1972年刊
退溪先生四百周忌紀念論文集

〈菊版六〇六面・高級洋裝케이스入・三〇〇〇원〉

退溪先生四百周忌를 紀念하여 發刊한 論文集。지금은 故人이 된 朴鍾鴻博士를 비롯하여 高大名譽教授 李相殷博士、延大 李家源博士 등 斯界의 碩學들의 珠玉같은 論文 十篇이 收錄된 紀念碑的 刊行物。

〈收錄論文內容〉

聖學十圖

影印・退溪先生圖說十二圖
附・黎元洪贊辭・梁启超贊詩

〈屛風用特大版 商케이스入・三〇〇〇원〉

退溪先生遺作인「聖學十圖」와 中國의 名士 梁啓超・黎元洪 兩氏의 贊辭 등을 影印한 도합 十二폭의 圖說集。

이 두 가지 影印文書는 지금부터 五十年前(一九二〇年頃) 中國北京 尙德大學에서 國民精神의 振作을 위해서 影印 發刊했던 것으로 本院에서 간신히 그 一部를 求得하여 刊行한 것이다。

당시 中國에서 이 影印事業에 中華民國 大總統 黎元洪 등 名士 五十餘名이 連署 發起했던 것만 봐도 그 比重을 알 수 있다。十폭 또는 十二폭 병풍을 만들 수 있도록 특수大型판형으로 高級紙에 影印하였으며 敎育資料로도 훌륭하다。

聖學十圖譯解

譯註・李相殷

〈菊版 七〇面・半洋裝・二五〇원〉

본래「聖學」이란 中國哲學의 精粹、이를 모두 간추려 太極道에서 夙興夜寐箴圖에 이르기까지 열폭 圖說로 엮은 것이 바로「聖學十圖」이다。그러나 워낙 深奧한 哲理라 難題한 嫌이 없지 않았던 것을 李相殷博士의 平易한 譯解로 누구나 알 수 있게 한 것이다。

學生에게 退溪學을 올바르게 가르칠 수 있는 敎師用 參考書도 겸할 수 있다。

活人心方

影印・古代요가圖
解題・李家源

〈菊倍特殊製本 三〇〇〇원〉

원래「活人心方」은 明의 玄洲道人 朱權(一四〇三年頃)이 지은 道家者流의 著籍。本院에서 影印・刊行한 이 책은 退溪先生宗宅이 所藏한「退溪先生遺墨」중의 한 책이다。卷尾에는 先生의 十世奉祀孫 省流志淳公의「小跋」이 붙어 있고 表題「活人心方」도 省流公의 手蹟이다。그 중 특히 八個圖는 古代의「요가」로서 唯一의 養生訣이라 오늘을 사는 우리에게도 興味가 津津하다。

退溪學報 過月號紹介

1 創刊號 〈一九七三年十月二十五日發行〉 二五〇원

〔畵報〕 陶山書院全景 (天然色寫眞)・退溪先生銅像除幕式・遺品展示會

創刊辭 ……… 朴鍾鴻

退溪先生聖學十圖贊詩 ……… 梁啓超

退溪學과 그 硏究方法의 問題 ……… 李相殷

〈特別寄稿〉

日本에 있어서의 李退溪硏究 ……… 宇野哲人

〔連載〕 退陶弟子列傳(一) ……… 李家源

〈書評〉 鶴峰全集에 대하여 ……… 阿部吉雄

退溪先生年譜(抄錄) ……… 李完栽

退溪先生四百周忌紀念事業報告 ……… 李東俊

退溪學硏究動向〈韓日文化심포지움/日本「李退溪硏究會」發足等〉

2 第二輯 〈一九七四年三月一日發行〉 四五〇원

卷頭言 ……… 朴鍾鴻

〔退溪名著 二題〕

戊辰 六條疏・譯解 ……… 李相殷

〈譯註〉 景福宮重新記 ……… 李東歡

〔特別寄稿〕

韓國의 書院과 初等敎育의 發展 ……… 渡部學

〔連載〕 退陶弟子列傳(二) ……… 李家源

退溪學統이은「上總道學」……… 松戶光夫

崎門學派와「上總道學」……… 李東俊

退溪學硏究動向〈「退溪의 生涯와 思想」에 著作賞/默齋一七五周忌 等〉

〔輓詞〕 宇野哲人博士輓詞 ……… 李東俊

〔遺文〕 創刊에 부친다 ……… 故宇野哲人博士

〔特別附錄〕

聖學十圖譯解〔六十六面 全載〕 ……… 譯解 李相殷

3 第三輯 〈一九七四年七月一日發行〉 四五〇원

◇ 朴正熙大統領閣下揮毫「道義復旺」

卷頭言 ……… 朴鍾鴻

退溪學의 現代的 意義 ……… 韓明洙

〔連載〕 退陶弟子列傳(三) ……… 李家源

〔特別寄稿〕

佐藤直方의 李退溪尊信 ……… 阿部吉雄

退溪의「格物・物格說辯疑譯解」……… 李相殷

「鄕約」譯註 ……… 李章佑

啓蒙傳疑硏究〔1〕……… 姜天奉

〔連載〕 退溪先生詩 譯註〈上〉……… 李家源

宇野哲人博士를 哀悼하며 ……… 李東俊

11 第十一輯〈一九七六年九月三十日發行〉 五〇〇원

卷頭辭……退溪學研究院
隨 想……鄭飛石・柳正東
朱子學의 韓國傳播考〈三〉
(尤庵 宋時烈)〈附原文〉……錢穆・李篪衡譯
〈高麗大學校哲學博士學位論文〉
退溪의 價値觀에 관한 研究……尹 絲 淳
〈連載〉
退陶弟子列傳〈九〉金誠一篇……李家源
退溪名著譯註・答李仲久書〈五〉……李東歡
退溪名著研究・啓蒙傳疑〈七〉……姜天奉
理發而氣隨之에 關한 論議 (上)……全斗河
答宋鏡燮氏反駁附記에 대하여……劉明鍾
〈書評〉イマ物語〈「이마」日本語版〉阿部吉雄・申楨庵譯
退溪學界消息
☆退溪思想研究國際세미나日程確定 ☆姜天奉氏別世
☆金思達、退溪詩로 文公部長官賞 ☆李胤純女史 奬學金本院에 寄托
退溪學研究院 刊行圖書案內

12 第十二輯〈一九七六年十二月三十日發行〉 五〇〇원

卷頭辭……退溪學研究院
隨 想……全斗河・申一澈
退溪先生文集〈一〉懸吐 및 符號……李家源
退溪先生 逸話選〈一〉……鄭飛石
〈連載〉
退陶弟子列傳〈十〉成渾篇……李家源
退溪名著譯註・答李仲久書〈六〉……李東歡
退溪名著研究・啓蒙傳疑〈八〉……姜天奉
理發而氣隨之에 關한 論議(中)……全斗河
「答宋鏡燮氏反駁附記에 대하여」에 答함……全斗河
退溪學界消息
▽陶山書院院務處理規程 堂會서 決定
陶山書院 院務處理規程・選出된 委員名單
退溪學研究院 刊行圖書案內

13 第十三輯 〈一九七七年三月三十日發行〉 五五〇원

卷頭辭……退溪學研究院
隨想……裵宗鎬・金容章
朱子學의 韓國傳播考〈4〉
(南塘 韓元震)〈附原文〉……錢穆・李康洙譯
退溪逸話選〈二〉……鄭飛石
〈連載〉
退陶弟子列傳〈十一〉李德弘篇……李家源
退溪名著研究・啓蒙傳疑〈九〉……姜天奉
退溪先生文集 懸吐・符號〈二〉……李家源
理發而氣隨之에 關한 論議(下)……全斗河
「退溪學研究」摘要……高懷民・林祚長譯
退溪學界消息
☆安東에 退溪先生紀念館 ☆陶山書院行 道路擴張
☆退溪先生墓所 參謁道路 完成
☆本報 編輯委員 李相殷博士 逝去
☆本院 李東俊委員 訪日
☆栗谷思想研究院、韓國思想 學術討論大會 盛了
☆本報編輯委員 交替
☆陶山書院、三月 三十一日、春享 거행
☆退溪學研究後援會 會員 名單
退溪學研究院 刊行圖書案內

14 第十四輯 〈一九七七年七月二十日發行〉 八〇〇원

卷頭辭……退溪學研究院
隨想……柳正東・全斗河
〈特輯〉近世 東亞細亞에 있어서의
朱子學과 李退溪 國際學術會議
1、基調講演
韓明洙・何佑森・드・바리・阿部吉雄
2、研究發表
李家源・岡田武彥・柳承國・蔡茂松・渡部學・
裵宗鎬・李完栽・友枝龍太郞・山崎道夫・黃錦鋐
宋兢燮・松戶光夫・徐元燮・蘆保孝・劉明鍾
〈連載〉
退溪先生文集 懸吐・符號〈三〉……李家源
退溪名著譯註・答李仲久書〈七〉……李東歡
退溪名著研究・啓蒙傳疑〈一〇〉……姜天奉
退溪逸話選〈三〉……鄭飛石
退溪學界消息
☆「朱子學과 李退溪」國際學術會議、日本 東京서 盛了
☆美、드・바리博士、陶山書院 參拜 ☆日本學者 四名、陶山書院서 한달간 研學 ☆西厓先生 永慕閣竣工開館 및 紀念講演會 盛了 ☆退溪學研究院、八月二十日、學術講演會 開催決定
東京大會의 意義와 成果……李東俊

社 告

退溪學報가 創刊된지도 어언 三年이 됩니다。

그 동안 退溪先生 淵源家는 물론이요、中國·日本 等 國內外學界로부터의 至大한 關心 속에서 號를 거듭하기 이번으로 열다섯번 째가 됩니다。

이를 계기로 本誌를 傳統文化의 繼承을 위한 國民의 硏究誌로서 더욱 發展시키고、한층 알찬 內實을 期하고자 同學 讀者 여러분의 積極的인 參與를 期待합니다。要領은 다음과 같읍니다。

▼退溪學을 主題로 한 硏究業績 學界消息을 알려 주십시오。

▼退溪學 및 韓國學關係 硏究誌·會誌·學報 등을 보내 주십시오。

▼本學報에 실린 論文·連載物 등에 대한 意見을 보내 주십시오。혹 未審한 點이 있을 때는 質疑도 歡迎합니다。

▼退溪先生 및 淵源 名賢들의 숨은 遺墨·書簡·詩稿 등의 所在를 알고 싶읍니다。또 혼자서만 간직하기 아까운 口傳 逸話 등도 적어 보내주시면 誌面을 아끼지 않겠읍니다。

●보내주신 消息이나 資料들에 대해서는 檢討後 誌面을 割愛함은 물론 退溪學報 贈呈 등 應分의 報答을 할 것입니다。

退溪學硏究院

編輯後記

▽……이번 號는 退溪學報 刊行十五輯을 紀念하여 「韓國倫理思想의 傳統」을 特輯으로 다루었다. 그 중에서도 特히, 忠孝思想에 力點을 두고, 여러 側面에서 考察해 보았다.

忠孝思想은 우리 民族의 傳統倫理이므로 다시 現代에 맞게 再現시켜야 한다는 肯定的인 見解도 있고, 세상이 이미 바뀌었는데 봉건君主時代의 遺物인 忠孝를 擧論한다는 것은 前近代的인 思考方式의 노출이므로, 새 時代에 맞는 새 單語 및 새 思想을 創造해 낼 것을 주장하는 立場도 있는 것 같다.

傳統을 빛내고 우리 民族의 固有한 精神的 遺產을 찾는다는 것이 반드시 西歐思想을 反對하므로써만 얻어지는 것도 아니고, 그렇다고 새 時代에 맞는 새 思想이 하늘에서 뚝 떨어진 것이 아닐진대, 本 研究院에서는 傳統에 根本하고 새로운 未來를 展望한다는 見地에서, 忠孝의 本來 概念과 그 歷史的 變化의 過程 및 現代의 忠孝思想에 대해서 다루어 보았다.

이번에 忠孝思想에 대한 日人學者들의 論文 세 편을 게재하게 된 것은, 같은 東洋圈에 있는 인접국가의 精神風土를 이해하는데 큰 도움이 되리라고 생각하며, 彼此 비교 고찰해 볼 수 있는 좋은 기회가 되리라고 여겨진다. 讀者諸賢의 讀後感을 期待해 본다.

▽……八월 二十日 新聞會館에서 있었던 退溪思想講演會 원고 全文도 收錄하였다. 不遠千里하고 한국에 와서 좋은 강연을 해 주신 友枝·渡部 兩敎授와 成大의 柳正東敎授, 서울대의 崔昌圭敎授에게 감사드리며 特히, 통역과 번역을 맡아 수고해준 成大의 安炳周敎授께 감사를 드린다.

▽……十四輯에 豫告한 國際學術會議 未發表論文 및 李家源敎授의 退陶弟子列傳은 원고가 넘쳐 게재하지 못했다 독자 여러분의 양해를 바란다.

退溪學報 第十五輯

一九七七年十月十五日 印刷
一九七七年十月二十日 發行

編 輯 退 溪 學 研 究 院
連絡處 서울特別市中區乙支路 一街一六番地(三一빌딩)
李 東 俊 事務室
電話 七七七ー五六三二
對替口座五二三〇四三
登錄番號 마ー三三二
登錄年月日 一九七四年 七月二十三日

〈一部 값 七〇〇원〉

印刷處 서울印刷株式會社